

EBOOK Bauderot Jean

Histoire du protestantisme

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

*Que
sais-je?*



HISTOIRE DU PROTESTANTISME

Jean Baubérot

puf

QUE SAIS-JE ?

Histoire du protestantisme

JEAN BAUBEROT

Président d'honneur

de l'Ecole pratique des hautes études

Huitième édition mise à jour

37^e mille



Chapitre I

Réforme et protestantisme [1]

En 1520, trois ans après avoir rédigé 95 thèses contre la « vertu des indulgences » [2]. Martin Luther (1483-1546) est menacé d'être excommunié. Il brûle la bulle qui le somme de se rétracter et transforme ainsi une contestation menée à l'intérieur de l'Église catholique en protestation qui va agir en dehors d'elle. Due aux remises en cause de l'humanisme et à la conception du salut propre au moine augustinien, cette rupture fait qu'un mouvement de réforme va devenir la Réforme.

Neuf ans plus tard, à la seconde diète de Spire, cinq princes et les représentants de 14 villes libres élèvent une protestation contre certaines décisions : « Nous protestons... que nous ne consentons ni n'adhérons... au décret proposé dans toutes les choses qui sont contraires à Dieu, à sa Sainte Parole, à notre bonne conscience, au salut de nos âmes, et au dernier décret (de la première diète de) Spire » [3]. Leur opposition entraîne la création de deux partis confessionnels. Les minoritaires – ou « protestants » – sont menacés d'être l'objet d'une expédition militaire. Ils cherchent une alliance avec des cantons suisses. Malgré les réserves de Luther, assez hostile à une entente avec le réformateur de Zurich, Zwingli, un colloque théologique se tient à Marbourg (octobre 1529). L'accord doctrinal doit permettre la constitution d'une coalition capable de résister.

L'entente est réalisée sur 14 points. Le quinzième concerne la cène. Il y a consensus pour la communion sous les deux espèces et rejet de la transsubstantiation (où la consécration du pain et du vin les transforme en substances du corps et du sang du Christ). Tout en pensant tous que le pain et le vin de la cène restent matériellement pain et vin, les participants divergent sur la façon de concevoir la présence du Christ. Luther et les Saxons estiment que le pain et le vin sont aussi corps et sang du Christ (consubstantiation). Pour Zwingli et les Suisses, la cène est un mémorial de la mort du Christ, un symbole de sa présence aujourd'hui (doctrine sacramentaire) [4]. C'est l'échec qui ne va pas amener pour autant la disparition ou même le déclin du protestantisme.

Le terme de « protestantisme » est donc né de façon circonstancielle. Souvent, les protestants l'interprètent dans un sens purement religieux : « La protestation contre des traditions et des structures de l'Église catholique romaine, au nom du droit de chaque chrétien de répondre librement aux exigences de la Parole de Dieu telle qu'il la reçoit par la foi et le témoignage intérieur du Saint-Esprit. » Ce fondement théologique est certes essentiel. C'est pour une raison de dissidence religieuse que des princes et des représentants de villes libres ont élevé une protestation. Mais le protestantisme s'avère, dès le départ, une réalité multiforme dont la survie dépend en bonne part de l'appui que lui donneront des détenteurs de pouvoirs politiques. Il s'est donc effectué un mélange entre religion et politique. En fait, on constate un lien (des autorités politiques prennent le parti de la Réforme et la protègent) et une autonomie des deux domaines : à Marbourg, des théologiens débattent de questions strictement théologiques, même si ce débat comporte des conséquences politiques.

Lors de la naissance du protestantisme, plusieurs réformateurs existent, des convictions s'affrontent. On trouve beaucoup de vues communes, mais une seule divergence suffit pour ne pas aboutir à l'unité institutionnelle. Cette pluralité apparaît irréductible – l'opportunité politique ne peut la réduire – et ne conduit pas à un effondrement. Luther, le père fondateur de la Réforme, n'en est pas le chef incontesté [5].

Les événements de 1529 ne constituent pas la date où la Réforme deviendrait protestantisme : la Réforme calviniste est encore à venir. Ils symbolisent cependant le mouvement par lequel la Réforme se transforme progressivement en protestantisme, l'événement en institutions, la rupture en organisations, la protestation en pouvoirs, l'hérésie en nouvelles orthodoxies. Dans ce passage, quelque chose d'essentiel peut être perdu ou assoupi. L'histoire du protestantisme sera jalonnée de « retours à la Réforme », de réformes nouvelles : dissidences, réveils ou renouveaux théologiques. Il s'agira de continuer les mises en question de la Réforme, de retrouver sa pureté, son souffle en deçà des « trahisons » et de la « tiédeur » du protestantisme installé, établi.

Pourtant, cet « établissement » du protestantisme (selon la formule de l'historien E.-G. Léonard) est paradoxalement le père de la Réforme. Les siècles précédents avaient vu naître des déviants. Leur « hérésie » vaincue n'avait pas été suivie d'un « établissement » : ils ne sont donc pas devenus des réformateurs contrairement à Luther, Calvin, Zwingli et d'autres. Le protestantisme n'a pas réalisé toutes les espérances de la Réforme, c'est pourtant grâce à lui que la Réforme a réellement

existé. En même temps, il ne serait rien sans son fondement : la Réforme. Chacun est indissociable de l'autre, et le mouvement qui va de l'un à l'autre est constant dans l'histoire de cette confession.

Les trois caractéristiques de la Réforme

Le dialogue fondateur de la Réforme protestante se tient à la diète de Worms (avril 1521). Mis en demeure de se rétracter, Luther déclare : « Je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls... Je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu. Je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience. » L'official de l'évêque de Trêves réplique : « Abandonne ta conscience, Frère Martin. La seule chose qui soit sans danger consiste à se soumettre à l'autorité établie. » Dialogue significatif, et une boutade célèbre de Boileau dira que « tout protestant est pape, Bible à la main ».

La mise en cause de l'autorité ecclésiastique s'effectue au nom de trois mots d'ordre : « Dieu seul », « l'Écriture seule », « la grâce seule » qui constituent, dans le protestantisme, des éléments prédicatifs essentiels, créateurs de tensions avec les contraintes de la vie quotidienne comme de l'action historique. Chaque « seul » est, en lui-même, lourd de potentialités de ruptures permanentes ou nouvelles.

Dieu seul : cette affirmation appelle les deux autres. Dieu se fait connaître par l'Écriture seule et ne délègue sa grâce à aucune institution. Dieu seul, sans aucun médiateur que Jésus-Christ : cette affirmation d'une absolue transcendance rompt avec une conception de l'Église médiatrice entre Dieu et les humains. Dépouillée de tout aspect médiateur, l'Église n'a plus l'autorité sacrale, l'infaillibilité nécessaire pour rester une. Il existe une affinité entre l'affirmation du « Dieu seul » et la pluralité des Églises protestantes, l'impossibilité de constituer une « vraie » Église face à la catholique romaine, la distinction opérée entre l'« Église invisible », au secret de Dieu, et l'« Église visible », au pouvoir des hommes.

Plusieurs siècles durant, la polémique catholique va insister sur l'orgueil des protestants, prétendant au face-à-face direct avec Dieu. Aucun réformateur, remarquera-t-elle, ne s'est prévalu d'une vocation extraordinaire. Cette polémique met l'accent sur un aspect important : les réformateurs ne sont pas des « chefs charismatiques » au sens de

Max Weber (même s'ils possèdent des traits qui peuvent les en rapprocher) : ils ne prétendent pas avoir été l'objet, comme les prophètes de l'Ancien Testament, d'une vocation spéciale. C'est en tant que simples chrétiens – Calvin n'est même pas prêtre ou moine – qu'ils se dressent contre papes et conciles. Cette résistance est menée au nom de « Dieu seul » ; en fait, disent des catholiques, réformateurs et protestants se mettent à la place de Dieu.

Débat fondamental. Le Luther de 1517 croit à l'infailibilité de l'Église s'il doute de celle du pape, il se situe dans le courant conciliaire du ^{xv}^e siècle. Le Luther de 1520 rompt avec cette croyance et élabore la doctrine du sacerdoce universel où chacun est appelé à avoir les pouvoirs spirituels du clerc. Avec la Réforme, s'étonne un polémiste, Florimond de Raemond, « les paysans les plus rudes et les plus abêtis furent faits écoliers, bacheliers et docteurs tous ensemble ». Si chacun, pour rendre gloire à Dieu seul, est prompt à résister à une autorité qui lui semble se substituer à Dieu, quelle garantie peut-il avoir qu'il ne se met pas, dans sa révolte, à la place de Dieu lui-même ?

L'Écriture seule : cette affirmation peut-elle apporter la garantie nécessaire ? La déclaration de Luther à Worms affirme la liberté de la « conscience captive des paroles de Dieu ». Les réformateurs parlent de « l'intelligibilité de l'Écriture » qui la rend accessible au lecteur ayant la foi. L'Église relativisée par le « Dieu seul » reçoit là un fondement : sa mission consiste à prêcher la Parole (et à administrer les sacrements, signes de la grâce). Elle impulse une piété collective et familiale centrée autour de la Bible. L'Église, en protestantisme, est donc une réalité seconde, qui ne saurait se substituer au dialogue originel entre Dieu et l'être humain, mais apparaît nécessaire à la vie chrétienne. Ce sera la grande divergence entre des partisans d'un pur individualisme religieux et le protestantisme.

Mais l'Église doit admettre sa propre limite, car « l'Écriture seule » renvoie au « Dieu seul » et non à elle. L'article 4 de la Confession de foi de La Rochelle (1571), le document fondateur des Églises réformées de France, l'indique clairement : l'Écriture est « règle très certaine de notre foi, non pas tant par le commun accord et le consentement de l'Église que par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit ». La tradition ecclésiastique est donc soumise au critère de sa conformité aux textes bibliques.

Si l'autorité de l'Écriture peut s'opposer à l'Église visible, c'est aussi parce que aucune soumission à l'Écriture ne s'effectue sans herméneutique, traitement de l'Écriture. Problème redoutable ! Des théologiens catholiques font remarquer à Luther que l'affirmation de

la « grâce seule » n'est pas forcément fidèle à l'Écriture : on ne trouve pas explicitement dans un texte biblique la mention du « seul ». Qu'importe, répond le réformateur, le thème de la « grâce seule » parcourt l'ensemble de la Bible.

Loin d'amener une sécurité spirituelle, « l'Écriture seule » redouble l'audace du « Dieu seul ». Des catholiques ne se priveront pas d'attaquer cette « vanterie de l'Écriture » protestante où les adeptes de la Réforme se serviraient de la Bible pour tromper les autres, comme le faux-monnayeur paie en fausse monnaie. L'examen de la Bible sera aussi accusé d'être un ferment de dissolution sociale : en son nom, la brebis peut se révolter contre son pasteur, le fils contre son père, la femme contre son mari, le valet contre son maître et le sujet contre son prince.

Mais on a aussi reproché au mot d'ordre « l'Écriture seule » d'être créateur d'inégalité. Seuls des chrétiens instruits pourraient examiner l'Écriture et juger de la pertinence des dogmes à partir de cet examen. Le protestantisme serait hors de portée des humbles. L'Église médiatrice est mère de tous ses enfants ; l'Église communauté de chrétiens fait apparaître les différences. Ce n'est pas seulement dans le domaine socio-économique que le protestantisme n'accorde pas de valeur religieuse à la pauvreté. C'est aussi dans le domaine socioculturel. La culture catholique favorise l'égalité dans la soumission (mais l'égalité n'implique-t-elle pas une instance supérieure qui égalise ?). La culture protestante favorise la libre mobilité (mobilité socioculturelle, mobilité sociale). L'Église du Moyen Âge a créé l'université. Luther était moine et universitaire. Il n'a pas tardé à vivre la tension entre lien et liberté plus en universitaire qu'en moine. La liberté universitaire est au fondement de la Réforme et c'est ainsi d'ailleurs qu'elle s'enracine dans le christianisme qui l'a précédé.

La grâce seule : si l'Église n'est pas médiation vers Dieu, si sa tradition ne peut compléter l'Écriture, de même elle ne possède pas une délégation quelconque de la justice de Dieu. À la croyance dans la possibilité, pour l'Église, d'obtenir un allègement des peines et pour le chrétien d'acquérir, avec l'aide de Dieu, des mérites qui le rendent « juste », Luther oppose l'affirmation du salut inconditionnel par la grâce. L'être humain est toujours indigne de l'amour de Dieu qui le sauve sans le moindre partage des tâches. L'acceptation des « indulgences » et tout aspect rédempteur concédé aux œuvres humaines seraient la négation de ce don divin. La foi seule peut le recevoir. Luther explicite ce thème en parlant de « la justification par la foi », s'appuyant sur un passage de l'Épître de Paul aux Romains. Dans le Traité de la liberté chrétienne (1520), il en tire une

conséquence paradoxale : « Le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. Le chrétien est en toute chose le plus serviable des serviteurs ; il est assujéti à tous. »

À ce paradoxe répondent logiquement les accusations paradoxales de la polémique catholique. Le protestantisme ôte le frein moral constitué par la crainte de se damner. La Réforme aurait progressé en flattant les sens ; le protestant serait un jouisseur opportuniste et sensuel : ripailles, beuveries et plaisirs sexuels lui seraient permis. Mais, par ailleurs, le protestantisme imposerait à ses adeptes une (auto)discipline tatillonne. Le protestant serait un être grave, austère, peu sensible aux joies terrestres, guère enclin à s'adonner aux plaisirs de la fête.

Le problème historique du protestantisme va consister à faire face aux conséquences, multiples ou imprévues, de la radicalité de la Réforme concrétisée dans la complexité de l'existence humaine et sociale. Problème que les réformateurs ont dû affronter. Ainsi, Luther déclare que tout chrétien baptisé « peut se vanter d'être déjà consacré prêtre, évêque et pape, encore qu'il ne convienne pas à tout un chacun d'exercer semblable fonction ». Voilà formulée une tension entre la logique du sacerdoce universel et les nécessités d'un certain ordre ecclésiastique. Les chrétiens qui possèdent du pouvoir dans la société civile peuvent, dans ce cadre, se retrouver investis de la mission de mener à bien (puis de gérer) la Réforme de l'Église sur leur territoire. C'est l'orientation que prendront des Églises luthériennes. Une organisation plus spécifique à l'Église peut être élaborée. Tel est le sens, chez Calvin, de la « doctrine des ministères » (au nombre de quatre : pasteur, docteur, ancien, diacre).

Toute hiérarchisation n'est donc pas abolie. Mais, et c'est essentiel, l'autorité provient de la fonction, non d'une différence de sacralité entre clercs et laïcs. En dernière instance, tout dépend de la conviction de chacun que cette autorité est fidèle. L'ordre ecclésiastique se trouve ainsi fragilisé. Mouvements dissidents et Réveils se chargeront de rappeler la vocation de chaque chrétien à la prêtrise : de l'aile radicale de la Réforme aux prédicateurs des « Églises électro-niques », il est constant et logique que certains se proclament « pasteurs » et trouvent une communauté qui reconnaisse leur ministère. Il est également logique qu'avec l'évolution du rôle social des femmes la grande majorité des Églises protestantes consacrent des femmes pasteurs depuis plusieurs décennies.

La difficulté d'être protestant provient notamment de l'impossibilité d'exprimer sa piété par des œuvres de dévotion (pèlerinages...). La

désacralisation des objets de culte sera délicate à assumer et des différences d'appréciation se feront jour. Luthériens et anglicans auront tendance à maintenir l'essentiel du cadre architectural et liturgique. Ils lui confèrent une valeur pédagogique. Le culte réformé sera plus dépouillé. Toute forme de représentation symbolique ne sera pas bannie pour autant. Aux Pays-Bas, si les objets de culte pouvant prêter à la renaissance de pratiques dites « superstitieuses » sont enlevés, un nouveau langage textuel figure dans les temples : tableaux exposant des textes bibliques, des articles de foi, des exhortations morales, des ordonnances ecclésiastiques, etc. La décoration des temples apparut un instrument d'éducation de la foi et d'alphabétisation.

Weber a indiqué que le protestantisme a joué un rôle actif dans la « démagification du monde », le processus de sécularisation de l'Occident. Au xvi^e siècle, le catholique vivait dans un univers où de nombreux canaux servaient de médiateurs au sacré : les sept sacrements de l'Église [6] l'intercession des saints, l'irruption fréquente du surnaturel dans la vie courante. En voulant dépouiller le monde de tout caractère divin pour souligner la majesté de Dieu, en insistant sur la déchéance de l'être humain pour mieux montrer l'intervention souveraine de la grâce, le protestantisme a réduit « la relation de l'homme au sacré à ce lien... tenu qu'il appela la parole de Dieu ». Ce faisant, il « a éliminé la plupart (des) médiations (sacrales). Il a brisé l'enchaînement, détruit la continuité, coupé le cordon ombilical entre le ciel et la terre, et il a ainsi renvoyé l'homme à lui-même d'une façon radicale sans précédent dans l'histoire » (Peter Berger) [7].

Pour un protestant militant, ce « lien tenu » doit informer sa vie, et ce renvoi à lui-même implique d'exercer de façon responsable la « glorieuse liberté des enfants de Dieu » dont parle l'apôtre Paul. La proximité du protestantisme et de la sécularisation ne doit pas faire oublier leur différence. Le protestantisme a constitué historiquement un élément important dans la construction de la modernité. Mais cette modernité, une fois instituée, lui posera un certain nombre de problèmes, car elle aura tendance à rejeter Dieu en marge de la vie humaine. Comment concilier alors la filiation historique de la Réforme avec la nécessité de faire face à un monde totalement différent de celui du xvi^e siècle ?

Notes

[1] Pour plus de précisions sur la période qui va jusqu'en 1564, nous renvoyons au « Que sais-je ? » no 1376, La Réforme (1517-1564), de R. Stauffer.

[2] Vendues pour favoriser la reconstruction de la basilique Saint-Pierre de Rome, les indulgences devaient permettre la remise de peine de certains péchés. Écrites en 1517, les « 95 thèses » de Luther sont rapidement diffusées. Rome cherche à obtenir une rétractation. Lors des débats, Luther affirme que ni le pape ni le concile ne sont infaillibles. Leurs décisions doivent être soumises à l'autorité de la Bible. Si nous datons, en historien, la naissance du protestantisme de la rupture entre Luther et Rome en 1520, à un niveau mémoriel, les Églises protestantes retiennent, elles, la date de 1517.

[3] La première diète de Spire (1526) laissait temporairement aux princes et aux villes libres la liberté de religion.

[4] La position de Calvin représente un point de vue intermédiaire : le pain et le vin restant ce qu'ils sont, le Saint-Esprit rend le Christ véritablement présent dans la cène.

[5] C'est pourquoi l'histoire du protestantisme est toujours également une histoire des protestantismes.

[6] Pour le protestantisme, deux sacrements – la cène et le Baptême – ont un fondement biblique. Et la signification de ces deux sacrements est modifiée (rejet de la transsubstantiation, refus de croire à l'obligation du baptême pour être sauvé).

[7] P. Berger, La Religion dans la conscience moderne (éd. française de The Sacred Canopy), Paris, Le Centurion, 1971.

Chapitre II

La formation du protestantisme

En 1521, Luther, excommunié, est mis au bane de l'Empire et n'importe qui peut le tuer ; en 1555, lors de la paix d'Augsbourg, près des deux tiers des Allemands et l'ensemble des Scandinaves sont devenus des protestants luthériens. Sous sa forme zwinglienne et surtout calviniste, la Réforme progresse en France, aux Pays-Bas, en Suisse. En Angleterre, une tentative de restauration du catholicisme va échouer. Pour la première fois, une hérésie réussit. Cette révolution religieuse doit instaurer, en raison même de ses succès, un nouvel ordre dans les territoires où elle a gagné. Elle doit assumer les contraintes de l'héritage catholique – l'état spirituel des populations amènera les réformateurs à modifier certains de leurs projets –, faire face à ses propres divisions et transformer sa protestation en nouveau système d'emprise.

Le luthéranisme

Après la diète de Worms, Luther est caché au château de la Wartbourg par l'Électeur de Saxe. À Wittenberg même, la Réforme prend une tournure radicale et illuministe. Devant ce débordement, Luther quitte son abri et en une semaine de prédications (9-16 mars 1522) il reprend la tête du mouvement. Luther estime qu'il ne doit pas lier la Réforme aux rébellions politiques. Il refuse de cautionner la « révolte des chevaliers » (1522). En 1525, après avoir rappelé aux princes le devoir de justice et tenté de détourner les paysans du recours à la force, il rédige un violent libelle, Contre les hordes meurtrières et pillardes des paysans. Battus le 15 mai 1525 à Frankenhausen, ces derniers sont l'objet d'une répression cruelle. Leur chef Thomas Müntzer (1489-1525), partisan d'une Réforme radicale, est décapité. En 1534-1535, un courant de cette aile radicale instaurera une théocratie à Münster, réalisant la mise en commun des biens, l'instauration de la polygamie et la destruction des livres excepté la Bible. La prise de la ville amènera une sanglante répression.

Les théologies du politique de Müntzer et Luther s'opposent : la

première est révolutionnaire et théocratique ; la seconde, conservatrice et laïcisatrice. Pour Müntzer, la soumission du peuple à l'autorité est subordonnée à l'exécution, par cette dernière, de sa mission : châtier les « méchants », ceux qui « entravent l'Évangile ». Dans le cas contraire, la communauté des « élus » prend le pouvoir de châtier elle-même les « impies ». Luther distingue « deux règnes », le spirituel et le temporel, et donne une grande autonomie au second (dans une tension eschatologique où ce monde n'est pas appelé à durer éternellement). Cette théologie valorise l'émancipation de l'État face à la chrétienté médiévale. Institué par Dieu à cause du péché, le gouvernement temporel est une expression de son amour. Il maintient un minimum d'ordre public et assure la conservation du monde. L'absence de délégation de pouvoir de l'Église a comme conséquence un appel aux princes pour former des juristes hors de la tutelle du droit canon. On retrouve là l'anticléricalisme de la Réforme.

Au départ, la théologie des deux règnes marque les limites du pouvoir de l'État. Luther indique que cette autorité concerne les relations extérieures (= sociales, publiques) des humains entre eux. Pour ce qui est constitutif de l'être chrétien, la Parole de Dieu est la source de la foi sans contrainte extérieure, institution ou loi. Mais les problèmes rencontrés vont relativiser cette distinction. L'autorité temporelle peut surveiller le culte, manifestation extérieure de la religion. Et si le prince empiète sur le domaine de la conscience, la résistance doit rester passive. Cette doctrine est ambiguë : elle va dans le sens d'une certaine laïcisation et pourtant la situation sociale n'est pas laïcisée : le second de Luther, Philippe Melanchthon (1497-1560), va dire que si le prince ne possède pas le pouvoir des clefs, il est chargé d'appliquer les deux tables de la loi, donc d'imposer un ordre politique et religieux. Les anabaptistes vont être poursuivis comme fauteurs de troubles de par leur volonté de se séparer du « monde ».

Un changement de l'ampleur de la Réforme rend vite nécessaire de défendre l'acquis. D'où la création de la ligue de Smalkalde (1531) qui met en échec les menées de Charles Quint. Un nouvel ordre religieux se crée. Dans les villes libres, le changement confessionnel d'une bonne partie de la population urbaine entraîne un nouveau conseil municipal qui nomme un prédicateur « luthérien ». Deux nouveautés marquent la rupture : la communion sous les deux espèces, symbole de l'union de tous avec Christ, et le sermon en langue allemande, symbole de la Parole de Dieu « pure et claire ». Luther traduit la Bible en 1534, contribuant à façonner l'allemand moderne (coexistaient alors de nombreux dialectes) et à donner une unité culturelle précieuse vu le morcellement territorial. À la campagne, quand elle triomphe, la Réforme est souvent effectuée par le prince. Les paysans

peuvent mettre plusieurs générations à s'adapter au nouvel univers symbolique ; d'où les espoirs de reconquête catholique ou de retour à l'unité religieuse.

À la ville comme à la campagne se met en place une organisation différente de celle que prévoyait Luther (où chaque communauté appelle et dépose les clercs dont elle a besoin, juge leurs doctrines – l'Église véritable étant l'Église invisible). La tendance de l'Église à se territorialiser – qui existait déjà au x^v^e siècle – franchit un nouveau seuil. Un système d'inspections est instauré. Le pouvoir désigne une commission de théologiens et de juristes qui révoque les curés trop ignorants ou décidés à rester catholiques, ferme les couvents, sécularise les biens ecclésiastiques, restaure avec une partie de l'argent obtenu les bâtiments délabrés. La sécularisation des biens ecclésiastiques joue en faveur et en défaveur du protestantisme : elle attire vers lui certaines autorités civiles ; elle empêche des prélats réformateurs d'effectuer le pas décisif.

Une nouvelle figure émerge : le pasteur. En partie fonctionnarisé, il se marie, il a une vie familiale et possède un prestige socioculturel. Son activité principale est la prédication en langue vernaculaire. Il va être porteur de nouvelles valeurs : l'autorité paternelle, l'amour conjugal, l'affection portée aux enfants. Sa fonction est créatrice de mobilité sociale : un certain nivellement des revenus est dissuasif pour la noblesse et les patriciens. En revanche, la petite bourgeoisie, l'artisanat, des élites villageoises constituent des viviers pastoraux. Les enfants de pasteurs vont jouer un rôle essentiel de cadres intellectuels, juridiques, militaires, scientifiques, médicaux, politiques. Des dynasties pastorales constitueront de véritables écoles théologiques dont les controverses alimenteront la vie intellectuelle.

Luther a veillé à structurer théologiquement son Église : en 1525, il publie *Du serf arbitre* (réponse au *Libre arbitre* d'Érasme) ; en 1529, le *Grand* et le *Petit catéchisme* ; en 1536 enfin, les *Articles de Smalkalde* qui répliquent à l'avance aux décisions du concile de Trente. Plus irénique à l'égard du catholicisme est la *Confession d'Augsbourg* (encore aujourd'hui la principale confession de foi des Églises luthériennes) rédigée en 1530 par Melanchthon lors d'une tentative de retour à l'unité religieuse. De fait, malgré une succession de conflits et de négociations, le luthéranisme n'est toujours pas reconnu dans l'Empire. Peu de temps après la mort de Luther (1546), Charles Quint tente d'imposer l'Intérim d'Augsbourg rétablissant partout un catholicisme vaguement réformiste. Sans succès.

En 1555, la diète va créer un ordre plus stable par la paix d'Augsbourg

qui marque le renoncement à l'unité confessionnelle de l'Empire. Catholicisme et protestantisme luthérien coexistent sur la base de l'unité religieuse de chaque territoire (près de 400). C'est le principe du *cujus regio, ejus religio* avec deux atténuations (le droit d'émigrer avec ses biens et la tolérance des deux cultes dans certaines villes) et une restriction (si un prince-évêque devient luthérien, il doit renoncer à sa fonction, ce qui l'empêche d'entraîner à sa suite son territoire). C'est une première forme rudimentaire de pluralisme religieux.

Vers 1560, la géographie luthérienne est la suivante :

- l'Allemagne centrale et orientale constitue le foyer principal de culture et de spiritualité luthériennes ; on y trouve de grandes principautés comme le duché des Hohenzollern ;
- l'Allemagne de l'espace rhénan et du sud du Main avec un luthéranisme urbain et des principautés plus petites ;
- les territoires baltiques et la Scandinavie. Au Danemark, l'ex-moine Haus Tausen rédige en 1530 une confession de foi. Six ans plus tard, une Église d'État luthérienne dano-norvégienne est instaurée. En Suède et en Finlande, Olaf et Laurent Petri sont l'âme d'un processus de protestantisation. Une Église luthérienne avec plusieurs courants est constituée. Dans les deux cas, le pouvoir royal a favorisé la séparation avec Rome.

La mort de Luther, le coup d'arrêt porté par le catholicisme rénové avec le concile de Trente, le développement de querelles théologiques entraînent des risques de scission. En 1580, la Formule de Concorde joue un rôle unificateur (en coupant des ponts avec le protestantisme réformé). Elle exprime une doctrine qui se veut orthodoxe (la plupart des articles comportent une partie affirmative et une autre rejetant la doctrine contraire) et conciliatrice (pour les diverses tendances du luthéranisme). Saxe et Wurtemberg sont pionniers quant à l'instruction. Cette dernière principauté possède trois écoles en 1524, 80 en 1559, 400 en 1600. Il s'agit encore, souvent, d'écoles temporaires, ouvertes quelques mois. Néanmoins, ces réalisations contrastent le modeste développement des écoles catholiques.

L'apparition du calvinisme dans l'Ouest de l'Allemagne est liée au rejet de la consubstantiation chez les lettrés influencés par l'humanisme. Le Palatinat est le premier à franchir le pas (Catéchisme de Heidelberg, 1563). En 1605, le landgrave de Hesse-Cassel établit le calvinisme sur ses terres. Huit ans plus tard, l'Électeur de Brandebourg devient également calviniste, laissant les habitants rester luthériens. La

fragmentation de la Réforme en plusieurs Églises commence à provoquer une tolérance de fait.

En Suisse, d'autres protestantismes

Les centres de l'espace rhéman sont porteurs d'une civilisation urbaine davantage imprégnée par l'humanisme. Ulrich Zwingli (1484-1531) effectue une démarche personnelle où l'humanisme érasmien s'ajoute à la lecture de Luther et une expérience de la fragilité humaine lors d'une épidémie de peste. Il renonce, en 1521, à sa pension de chapelain pontifical et en 1523, à la suite de deux disputes théologiques, le magistrat zurichois adopte ses 67 thèses, premier programme de changement global théologique, éthique et social. La messe est remplacée par un culte centré sur la prédication et dont la liturgie est plus dépouillée qu'elle ne le sera dans le protestantisme luthérien. Ainsi, avant même que cela se produise en haute Allemagne (où une ébauche d'organisation a lieu en 1526), l'autorité civile prend des décisions, se substitue au pouvoir épiscopal et s'affirme implicitement le représentant de la communauté chrétienne.

Les deux « disputes » de Zurich ont un large retentissement en Suisse et en Allemagne du Sud. De nombreuses villes suivent un processus identique : référence exclusive à la Bible, emploi de la langue vernaculaire, présentation de thèses qui explicitent la rupture avec le catholicisme en seront les points communs. Des clercs et des membres des classes moyennes urbaines vont imposer un nouveau modèle d'Église et un nouveau modèle de société.

Nous avons abordé les divergences entre Luther et Zwingli à propos de la cène. Par ailleurs, Zwingli, fort attaché à l'Écriture – il fonde une école d'exégètes, la Prophezei, et participe à l'édition de la Bible de Zurich (1529) en parler alémanique –, insiste aussi sur l'action directe de l'Esprit saint dans l'irruption de la foi. Certains de ses partisans cherchent alors à créer une communauté d'élus, indépendante du pouvoir civil, refusent de remplir les charges de la cité (serment, port d'armes) et rejettent le baptême des enfants. En 1525, ils se baptisent mutuellement et forment la première Église indépendante de l'État des Temps modernes. C'est l'anabaptisme pacifique qui est persécuté (son chef, Manz, ayant « péché par l'eau », est noyé) et se réfugie dans les montagnes du Jura bernois. En 1527, une assemblée anabaptiste élabore les Articles de Schleithem. L'anabaptisme se caractérisera par

la doctrine du « compagnonnage » : la relation du chrétien avec le Christ doit l'amener à cheminer quotidiennement avec Dieu et à transformer son mode de vie. Le pouvoir de décision appartient à la communauté, composée de croyants adultes, baptisés de leur plein gré après avoir professé leur foi.

Dans la Confédération helvétique, la Réforme triomphe à Berne, Saint-Gall, Bâle (où elle est animée par Œcolampade). De tels succès attisent la résistance de cantons catholiques, et dans le camp protestant l'activisme de Zwingli ne fait pas l'unanimité. Des incidents éclatent. En 1531, des cantons catholiques mettent en déroute les troupes zurichoises à Cappel. Zwingli trouve la mort dans la bataille. La Réforme apparaît donc bloquée en Suisse alémanique, même si Henri Bullinger (1504-1575) arrête, à Zurich même, une réaction catholique et si, en 1536, la première Confession helvétique permet l'affirmation de convictions communes aux protestants de cette partie de la Confédération (on cherche à dépasser la conception zwinglienne de la Cène en affirmant que, là, le Christ se donne lui-même au croyant).

Grâce à son succès à Berne, la Réforme progresse en Suisse romande : à Neuchâtel avec Guillaume Farel (1489-1565) en 1530, et six ans plus tard les bourgeois de Genève deviennent protestants par une « révolution anticléricale » (R. M. Kingdom) : une caste sacerdotale dominait (400 membres du clergé et 600 employés laïcs sur environ 10 000 à 11 000 habitants) juridiquement, politiquement, économiquement. Presque tous les prêtres sont chassés de la ville et pratiquement aucun ne jouera de rôle dans la nouvelle Église réformée. C'est dans ce contexte que Jean Calvin (1509-1564), humaniste gagné à la Réforme, arrive à Genève. Ses Articles de 1537 constituent une initiative pastorale en un temps où la plupart des règlements ecclésiastiques sont dus aux magistrats. Une compagnie de pasteurs se voit attribuer des pouvoirs disciplinaires. Le conseil de la ville refuse. Calvin doit partir. Cependant, l'implantation du protestantisme en Suisse romande avait été complétée, à l'automne 1536, par la « victoire » des réformateurs (Calvin, Farel, Viret) à la dispute de Lausanne.

De 1538 à 1541, Calvin est le pasteur des Français réfugiés à Strasbourg. Cet ancien étudiant en droit, théologien autodidacte, a publié en 1536 la première mouture (six chapitres précédés d'une Épître au roi) du grand ouvrage qui ne cessera d'augmenter et de se modifier (80 chapitres dans la dernière édition de 1559-1560), L'Institution de la religion chrétienne. Ce séjour strasbourgeois complète sa formation liturgique et ecclésiologique grâce à Bucer (1491-1551). Ce dernier, organisateur de la Réforme à Strasbourg,

voudrait créer, au sein des paroisses de la cité, de petites communautés professantes appelées à réactiver périodiquement l'Église de multitude.

En 1541, de nouvelles autorités font revenir Calvin à Genève. Il y restera jusqu'à sa mort, modérateur permanent de la Compagnie des pasteurs. Ces nouveaux clercs, étrangers avec une formation universitaire alors impossible à acquérir à Genève, proviennent souvent de la bourgeoisie du Sud-Est et du Centre de la France. Ils ne disposent pas de la sécurité financière des anciens chanoines, l'ensemble des biens d'Église ayant été sécularisé, et reçoivent des gages modestes du gouvernement de la ville. Calvin exerce un magistère moral indéniable.

Les Ordonnances ecclésiastiques (1541) permettent au Consistoire, formé des pasteurs et de 12 anciens, d'imposer une discipline qui écarte de la cène ceux qui paraissent mener une vie contraire aux « préceptes évangéliques ». Le réformateur, soutenu par les réfugiés français et italiens (lui-même est un étranger jusqu'en 1559), combat les restes de catholicisme et les menées de ses adversaires, les « libertins spirituels », représentant les grandes familles genevoises, au pouvoir de 1547 à 1555. C'est alors qu'un protestant humaniste, Sébastien Castellion, doit quitter la ville (il écrira en 1564 son traité, *Contre la poursuite des hérétiques*), et qu'en 1553 Michel Servet, dénoncé par Calvin, est condamné à mort par le Conseil et brûlé vif pour avoir nié le dogme de La Trinité [1].

Pourtant, Calvin a une vocation de rassembleur : il conclut avec Bullinger un accord sur la cène qui, sans désavouer Zwingli, souligne la réalité de la présence spirituelle. Genève devient, ces années-là, une sorte de ville mythique qui succède à Wittenberg comme anti-Rome, cité refuge et centre du rayonnement international du protestantisme. L'immense activité littéraire de Calvin et sa correspondance lui donnent une place à part dans un réseau de dimension européenne. De Genève partent des livres et – grâce à l'Académie, fondée en 1559 – des pasteurs. Comme toujours, le mythe a deux faces et l'attrance des uns n'a d'égale que la répulsion des autres.

Calvin meurt en 1564 et le recteur de l'Académie, le Français Théodore de Bèze (1519-1605), lui succède. Le protestantisme est alors bien implanté dans divers cantons suisses. Il prouve sa vitalité par l'adoption de la Confession helvétique postérieure (1566). Rédigée par Bullinger, elle sera aussi adoptée par des protestants hongrois, écossais, polonais, favorisant ainsi le développement d'une solidarité théologique entre Églises réformées. En France, l'introduction de la

Réforme a abouti, ces mêmes années, aux « guerres de Religion ».

La création des Églises réformées en France

Dès 1518, des écrits de Luther ont été lus dans le royaume de France, et leur diffusion continua malgré la condamnation de la Sorbonne en 1521 et la mort des premiers « martyrs ». L'influence de Luther se conjugue alors avec celle d'Érasme et du mouvement de Meaux animé par Lefèvre d'Étaples (vers 1455-1536) et composé de chrétiens qui attendent d'une lecture assidue de l'Écriture un accès renouvelé au Christ. Au départ, ils ne veulent pas rompre avec l'Église établie – on les retrouvera ensuite dans les deux camps –, mais leurs activités de traducteurs de livres bibliques les rendent déviants. En effet, la Sorbonne abhorre les traductions nouvelles qui conduisent les laïcs à entretenir un rapport direct à l'Écriture et à se réunir en conventicules en dehors des paroisses. D'autre part, l'importance donnée à l'Écriture va de pair avec une interprétation nouvelle des textes bibliques qui relativise l'institution ecclésiale et donne une légitimation éthique au ministère.

On espère obtenir la conversion du roi François Ier. Ces espoirs se révéleront illusoires car le renouveau religieux ne rencontre pas, en France, le courant nationaliste et l'antagonisme avec Rome. Un concordat signé en 1516 donne à l'Église de France un caractère gallican et un certain contrôle du roi sur les évêques. Cela satisfait le monarque et une bonne partie de l'opinion. Par ailleurs, le passage de la réforme religieuse en Réforme protestante est desservi par la provocation des « placards » : le 18 octobre 1534 à Paris, Orléans, Tours, Blois (où réside alors le roi), des affiches (placards) dénoncent les « insupportables abus de la messe papale ». « Perturbateurs du repos public », les non-conformistes vont être traqués. Certains, tel Calvin, s'enfuient hors de France. D'autres sont mis à mort, hommes et femmes. Les persécutions atteignent durement le bas clergé, touché par les idées de renouveau. Les autres milieux de recrutement sont des « officiers », des artisans, des marchands et des nobles. Des personnes que le projet de promotion des laïcs et de valorisation de la vie chrétienne en dehors des couvents motive fortement.

Dans les années 1540, la rupture avec le catholicisme devient un clivage au sein du mouvement réformateur. Pourtant, le projet de changement global n'est pas abandonné. Mais, avec la présence de

Calvin à Genève, une nouvelle stratégie est élaborée : préparer la subversion religieuse du royaume à partir de cette ville, centre de propagande puis d'envoi de pasteurs. Il existe cependant une divergence entre les Français réfugiés à l'étranger qui, espérant toujours gagner la Cour, freinent la création d'Églises séparées, et les protestants de l'intérieur – on commence à les appeler « huguenots » – qui veulent organiser rapidement leurs Églises. Le premier synode des Églises réformées se tient à Paris, en 1559, un peu à l'insu des Genevois. Ces Églises ont alors entre 1 500 000 et 2 000 000 d'adeptes (soit 8 à 12 % des habitants du royaume).

Le synode adopte une confession de foi, définitivement établie en 1571 au synode de La Rochelle. La Confession de La Rochelle veut montrer le caractère chrétien (dogmes trinitaires et christologiques) et protestant (justification par la foi, souveraineté de l'Écriture, définition nouvelle de l'Église) des Églises réformées. On élabore une Discipline que les anciens feront respecter dans chaque communauté : le protestant doit porter témoignage de la grâce divine par un nouveau comportement qui nécessite un encadrement communautaire. Il ne va pas jurer, boire, danser, se disputer sans encourir la sanction des anciens, autorités laïques. Le régime est presbytéro-synodal : au niveau de l'Église locale, le pouvoir appartient au collège des anciens (presbytes) et au pasteur. Le synode permet une coordination entre les différentes Églises réformées ; mais aucun conseil ne se réunit à un niveau régional ou national. Ce système assure, plus que l'organisation luthérienne, une promotion des laïcs. Cela augmentera la force de cette minorité, forgée par les persécutions et comprenant une proportion, assez inhabituelle à l'époque, de convertis volontaires.

Les guerres de Religion commencent en 1562 par le massacre des réformés à Vassy, elles font suite à la « conjuration d'Amboise » (mars 1560) et à l'échec du retour à l'unité religieuse au colloque de Poissy (automne 1561). C'est un temps d'instabilité monarchique. Les grandes familles féodales tentent de s'assurer le contrôle de la puissance royale et de faire triompher leurs croyances. Les guerres sont entrecoupées de trêves et d'édits de pacification. Les appels à l'étranger – l'Angleterre pour les protestants, l'Espagne pour les catholiques – alternent avec des phases de réconciliation nationale. Les batailles rangées restent minoritaires. On assiste en fait à un ensemble de violences politico-religieuses avec des crimes politiques, des règlements de compte familiaux, des attaques par diverses bandes contre des châteaux et des villes, des massacres effectués par le peuple et ses meneurs locaux.

La nuit de la Saint-Barthélemy (24 août 1572) est restée dans la

mémoire collective. La volonté du pouvoir de décapiter le parti huguenot (et d'exécuter Coligny) s'est accompagnée d'une violence populaire qui, pendant trois jours, massacra entre 2 000 et 3 000 réformés. Au fur et à mesure que la nouvelle arrive à Meaux, Orléans, Troyes, Bourges, Saumur, Lyon puis dans le Midi, notamment Bordeaux et Toulouse, de nouveaux massacres sont accomplis, et les livres de la « nouvelle religion » sont brûlés. La Saint-Barthélemy superpose deux violences : « Celle d'un gouvernement aux abois qui a cherché dans le crime politique la solution de ses difficultés et celle d'un peuple angoissé, redoutant la vengeance divine sur une terre où l'hérétique sacrilège (est) toléré », « purifiant » le Royaume par une sorte de crime rituel (J. Garriçon). À cela correspondent les violences prédicatives des réformés voulant montrer, en les détruisant, que Dieu ne protège pas les personnes et les objets sacralisés dans le catholicisme. Ainsi, en 1567, lors de la Michelade de Nîmes, 80 religieux, prêtres et notables catholiques, sont égorgés dans la cour de l'évêché. Les tableaux, les statues, les reliques, les églises – tout ce qui est signe des médiations catholiques entre Dieu et l'être humain – sont l'objet de la fureur protestante et, quand cela est possible, anéantis.

Le choc de la Saint-Barthélemy induit une théologie du politique que Bèze synthétise dans *Du droit des magistrats*. Il accentue un aspect déjà présent chez Calvin : des magistrats intermédiaires entre le pouvoir suprême et le peuple peuvent exercer un contrepoids en cas d'abus du prince. Si le roi, lié par un double pacte à Dieu et au peuple, viole les droits divins ou humains, il devient un tyran. Alors, ces « magistrats inférieurs » peuvent diriger un mouvement de résistance. Cette idée reprend des théories du Moyen Âge concernant le droit de résistance face au tyran. Mais ces dernières prônaient ce droit au profit du pape, avec Bèze, c'est un organe de contrôle au sein même de l'État, une instance laïque, qui peut limiter le pouvoir royal et, si besoin, s'opposer à lui [2]. D'autres traités protestants développent des idées analogues. On en trouve un écho dans la Déclaration d'indépendance des Provinces-Unies (les Pays-Bas protestants) en 1581, où on lit : « Les sujets ne sont pas créés pour le prince afin d'obéir à lui en tout ce qu'il lui plaît commander soit selon Dieu, soit contre Dieu, raisonnable ou déraisonnable... mais plutôt le prince pour les sujets... afin de les gouverner selon droit et raison. »

Au moment où Bèze rédige son livre, les protestants réformés du Midi mettent sur pied une sorte d'État fédératif que J. Delumeau a appelé les « Provinces-Unies du Midi ». La séparation des pouvoirs y est ébauchée. Les états généraux nomment un protecteur assisté d'une assemblée politique qui groupe les délégués de chaque province. Des chambres mi-parties composées de juges catholiques et protestants

sont créées. Le protecteur est un prince du sang – Henri de Condé puis Henri de Navarre –, mais on constate l'importance dans les provinces, largement autonomes, de personnes très inférieures aux grands féodaux : nobles de robe, bourgeois, avocats, notaires. Cet ensemble, vaste région allant de La Rochelle au Dauphiné, effectue des emprunts aux institutions traditionnelles du Midi et les complète par des éléments proches de la structure ecclésiastique des Églises réformées.

Les « Provinces-Unies du Midi » mènent la guerre à la monarchie de 1573 à 1589. Quand le protecteur devient roi de France, il n'est pas remplacé, mais les assemblées politiques continuent de se réunir. Elles constituent un moyen de pression sur Henri IV, converti au catholicisme en 1593. La France est alors coupée en trois : les « Provinces-Unies du Midi », la Ligue et ce qui reste de l'État royal. Henri IV, dans un même mouvement, conquiert son royaume et rétablit la paix. Après des discussions serrées, il publie l'*édit de Nantes* (avril-mai 1598) qui prend appui sur des édits précédents et se déclare « perpétuel et irrévocable ». L'édit affirme que la religion catholique est la religion du Royaume. Elle doit être « universellement rétablie ». Mais les sujets du roi de la « religion prétendue réformée » (rpr) obtiennent un statut dérogatoire au droit public commun, et des libertés leur sont accordées. Ce double aspect va marquer diverses dispositions de l'édit.

Le rétablissement de l'Église catholique, dont le culte doit être célébré partout et qui doit retrouver tous ses biens, amène, dans le Midi, de profonds bouleversements : en certains endroits, il n'y a plus de catholiques. Par ailleurs, les protestants devront payer la dîme, chômer les fêtes catholiques, respecter les dispositions du droit canon en matière de mariage, etc. Mais, obtenues à la pointe de l'épée, les dérogations sont importantes. Les libertés civiles sont garanties, notamment la possibilité d'accéder à tous les emplois. Les lieux de culte se répartissent en « culte de fief » (pour les seigneurs hauts justiciers, les autres ont droit à un culte privé), « cultes de possession » (le culte peut être célébré là où il est régulièrement établi en 1596 et 1597), « culte de concession » (deux par baillage avec des lieux interdits comme Paris et certaines villes). Les cultes de possession sont nombreux dans l'Ouest et le Midi, les cultes de concession dominent dans le Nord et le Centre. Des chambres mi-parties sont créées dans quatre villes. Elles devront juger en dernier ressort les affaires où la rpr serait impliquée. Le régime presbytérien synodal est accepté. Par des brevets (grâces royales), le roi s'engage à contribuer aux frais du culte et concède aux protestants 150 « lieux de refuge » où ils auront une garnison. La minorité huguenote – réduite à 1 200 000 personnes – n'a pas été vaincue. Mais l'édit qui lui donne une existence officielle

comporte de sérieuses restrictions, et catholiques et protestants en font une lecture différente : restrictive pour les uns, dynamique pour les autres.

L'Angleterre ou un protestantisme tempéré

L'Angleterre constitue le modèle d'un protestantisme qui ne modifie que partiellement le cadre ecclésiastique catholique. On peut cependant parler d'une dynamique protestante qui va rendre l'histoire culturelle et religieuse de l'Angleterre différente de celle de la France, avec notamment les phénomènes de non-conformisme qui se développeront à la frontière de l'anglicanisme. Trois caractéristiques principales marquent les changements religieux de l'Angleterre du xvi^e siècle.

1/ La façon dont la Réforme y est introduite. Le schisme d'Henri VIII (1534), dû au refus d'annulation du pape de son mariage, aboutit à une période troublée. Certains trouvent suffisante la création d'une Église dirigée par le roi (sorte de catholicisme anglican) : le roi lui-même est un humaniste érasmien. D'autres souhaitent le rétablissement des prérogatives du pape, d'autres enfin une Réforme semblable à celle du continent. Ces deux derniers groupes ne tardent pas à avoir leurs martyrs (tels Th. More pour les catholiques, Th. Cromwell pour les protestants).

2/ Les allers et retours religieux sous les règnes successifs des trois enfants d'Henri VIII. Avec Édouard VI (1547-1553), l'Église d'Angleterre devient protestante sous l'influence de Thomas Cranmer, archevêque de Canterbury, et de Martin Bucer. Le Livre de prière (Prayer Book) de 1552 et les Quarante-deux articles (1553) sont imprégnés de calvinisme, et des catholiques sont pourchassés. Au contraire, Marie Tudor (1553-1558), fervente catholique, impose à son pays une recatholisation forcée dans des conditions qui vont lui valoir le surnom de « Marie la sanglante » et créent un sentiment « antipapiste » durable. Enfin, Élisabeth Ire (1558-1603) va instaurer un anglicano-protestantisme, cherchant à rallier les modérés des deux camps. Le Livre de prière de 1552 est remis en honneur avec des formules atténuées et les Trente-neuf articles de 1571 (encore aujourd'hui plate-forme doctrinale de cette l'Église) exposent, de façon « ambiguë, des conceptions chères à la Réforme continentale et, plus précisément, calvinienne » (R. Stauffer). Mais le clergé, quand il

officie, doit revêtir le surplis, ce que contestent certains.

Cela favorise l'apaisement, mais la bulle d'excommunication du pape contre la « reine prétendue du royaume d'Angleterre » propageant de « pernicieuses doctrines » ranime la lutte. Les catholiques anglais seront périodiquement pourchassés et considérés comme des « traîtres » : comment être un fidèle sujet de la couronne quand on l'est d'un pape qui vous a délié de votre devoir d'obéissance ? Le protestantisme apparaîtra ainsi comme le porteur de la conscience nationale anglaise.

3/ La création de l'anglicano-protestantisme que l'on peut définir comme une Église théologiquement protestante dans un cadre ecclésiastique resté proche du catholicisme. L'émergence de cette via media à travers un mouvement de balancier amène une pluralité de tendances dans l'Église d'Angleterre. Un courant reste assez imprégné par des éléments catholiques. En revanche se développe un zèle protestant urbain, notamment à Londres, Oxford, Cambridge. D'autres villes se montrent plus tempérées, notamment York qui protège les opposants catholiques jusqu'en 1570.

Un protestantisme militant se forge aussi dans les milieux qui ont fui les persécutions de Marie Tudor. C'est le cas de l'Écossais John Knox (1505-1572) qui, en Suisse, rencontre Calvin et Bullinger et, de retour dans son pays en 1559, prêche le calvinisme. En 1560, le Parlement écossais abolit l'« idolâtrie » et l'épiscopat et adopte la Confession écossaise inspirée par l'Institution chrétienne. L'organisation est presbytérienne. L'Angleterre voit donc, à sa frontière du Nord, se développer un protestantisme plus radical que le sien. Émerge chez elle un courant puritain qui souhaite une protestantisation plus poussée. Une non-conformité limitée se fait jour : des pasteurs réussissent à conserver leur bénéfice sans mettre le surplis. Parfois, des puritains radicaux forment leur propre congrégation indépendante. C'est le début du congrégationalisme – alors pourchassé – sous l'impulsion de Robert Browne (1550-1633).

« Nouvelle religion », nouvelle culture

Le protestantisme se pense comme une continuité rénovatrice. L'invention de l'imprimerie, le seuil de 10 % de lisants atteint dans certaines régions d'Europe, la montée de la conscience nationale, les

progrès démographiques favorisent son succès sur une large échelle. Inversement, comme l'a écrit P. Chaunu, les « pays où la Réforme protestante l'a emporté capitalisent, dans un grand élan religieux, ce changement de perception ». Les nouvelles références culturelles et spirituelles privilégient une « durée rompue » : la naissance du christianisme et les premiers siècles de son histoire. Un nouveau champ de références s'y ajoute : la Réforme elle-même, l'expérience religieuse de ceux qui forment ensemble le protestantisme. Les nouvelles confessions de foi renvoient l'une à l'autre. Les divergences théologiques et la disparité territoriale induisent une pluralité, elles ne brisent pas un relatif sentiment d'unité dont sont alors exclus les tenants de l'aile radicale. Le protestantisme est cet ensemble un et divers : les Églises de la Réforme.

La « nouvelle religion » est également nouvelle culture. Les mœurs sont changées : virginité et célibat ne sont plus privilégiés. « Dieu a béni l'état de mariage plus que tout autre », écrit Luther. Mais, complémentairement, le caractère sacramentel du mariage est aboli. On privilégie son aspect civil. De telles modifications amènent à affronter la puissance explosive de la sexualité. Faut-il aller jusqu'à une morale de situation ? Luther l'a cru un court instant, jugeant, pour Philippe de Hesse, la bigamie préférable à l'adultère. Cependant, en général, le protestantisme – surtout le calvinisme – a voulu façonner une moralité rigoureuse où pasteur et laïcs sont soumis aux mêmes exigences. Mais cette moralité même est différente : plus stricte quant à la danse et aux boissons, elle permet – en cas d'adultère – le divorce et le remariage.

Nouvelle éthique sexuelle, nouvelle éthique du travail. Luther traduit par le mot *Beruf* deux termes bibliques dont l'un est généralement rendu par « travail » et l'autre par « vocation ». Pour lui, la tâche professionnelle est une expression de l'amour du prochain. La recherche du salut hors du monde, dans des monastères, est dévalorisée au profit d'un « ascétisme intramondain » : « Le devoir s'accomplit dans les affaires temporelles (et) constitue l'activité morale la plus haute » (Weber). L'activité quotidienne revêt une valeur religieuse et, paradoxalement, cela va contribuer à la laïciser.

La prolifération des opuscules en langue vulgaire, l'afflux de traductions de la Bible incitent au développement intellectuel, à l'esprit d'examen. Dans plusieurs contrées d'Europe, on assiste à une diffusion massive de petites brochures in-16 : petits traités, recueils de prières, etc. Colporteurs, imprimeurs, ex-prêtres, maîtres d'école les répandent. Il est difficile d'arrêter leur diffusion. Et l'on veut surtout faire connaître la Bible. Ainsi, en Angleterre dès 1540, une traduction

anglaise à bon marché circule. Elle forge un esprit nouveau, voire donne des idées jugées subversives par certains. D'où l'interdiction royale de mettre les Écritures entre les mains des femmes, des journaliers, des personnes de basse condition.

Le protestantisme veut aussi s'adresser au cœur des fidèles, souhaite leur participation active au culte. Le chant d'assemblée, le choral, devient le complément du sermon. Luther a composé le texte et la mélodie de cantiques dont certains sont encore chantés aujourd'hui. La musique allemande, enracinée dans le chant choral, atteindra son apogée avec Jean-Sébastien Bach (1685-1750) dont l'œuvre chorale (environ 300 cantates) va prendre une place privilégiée dans la liturgie. La tradition calviniste favorise le chant des Psaumes. Le Psautier de Genève (1562) comprend l'ensemble de ce livre biblique traduit par Clément Marot et Bèze, mis en musique par Loys Bourgeois. Les pays anglo-saxons vont ajouter, au xvii^e siècle, des hymnes adaptés d'œuvres de John Milton et John Bunyan. L'anglicanisme fera bon accueil aussi à de grandes œuvres religieuses comme le Messie de Haendel.

En 1617, l'Europe protestante célèbre avec éclat le centenaire des 95 thèses de Luther considérées comme l'événement fondateur de la Réforme. Mais les conflits politico-religieux sont loin d'être terminés, et la révolte de la Bohême donne le signal d'une guerre qui va durer trente ans.

Notes

[1] Considéré alors comme le dogme majeur du christianisme, le fondement sociothéologique de la chrétienté.

[2] Contre le droit canon, Calvin valorisait aussi les « juges laïcs » des juridictions civiles, premier emploi positif en France du terme « laïc ».

Chapitre III

La modernité protestante

Si le protestantisme n'est pas la seule cause de la modernité occidentale, il a joué un rôle actif dans son émergence et son développement, comme il a d'ailleurs également existé une modernité catholique. Cependant, le rôle des doctrines dans le changement historique dépend de la façon dont elles sont comprises, traduites dans la vie sociale, mélangées les unes aux autres, provoquant des conséquences imprévues de leurs auteurs, parfois paradoxales, et qui, pourtant, n'échappent pas à une certaine logique.

Il en est ainsi du rapport entre protestantisme et tolérance. La protestation de Luther dénie à toute autorité humaine – pape, concile, magistrat – le droit d'imposer une conviction religieuse. Position que ni lui ni les autres réformateurs ne maintiendront. Inversement, ceux qui l'ont défendue avec constance (comme S. Castellion) ne sont pas devenus des réformateurs, car, vu les conditions de cette époque, leur conviction même les a empêchés de devenir bâtisseurs d'Églises. Edgar Quinet affirmait que, si Luther et Calvin avaient proclamé la liberté des cultes, ils n'auraient jamais effectué « l'ombre d'une révolution religieuse ». Il fallait déraciner des habitudes séculaires de soumission passive, imprimer d'autres habitudes morales, et quand ce travail a été accompli alors le protestantisme a pu établir la tolérance, « dernier mot » de sa révolution. Vision schématique et hypothèse intéressante. En créant une pluralité d'Églises – donc en opérant un éclatement du pouvoir religieux –, en développant l'instruction et le contact direct avec l'Écriture, en relativisant la distinction entre clercs et laïcs, le protestantisme n'a-t-il pas davantage contribué à la construction de sociétés tolérantes que si, maintenant sa position de départ, il n'avait eu aucun poids historique ? Le débat reste ouvert.

D'autres aspects de la modernité peuvent être reliés au protestantisme. Ainsi, les médecins britanniques et hollandais considèrent, dès le ^{xvii}^e siècle, l'opium comme un remède provenant de Dieu, pour soulager la douleur. La souffrance étant rédemptrice dans la culture catholique, il n'en sera pas de même pour les médecins des pays latins.

Les Provinces-Unies et la création d'une société pluraliste

Aux Pays-Bas espagnols, la Réforme pénètre d'abord sous forme luthérienne ou par l'anabaptisme. Rebaptisé en 1536, un ancien prêtre, Menno Simons (1496-1561), structure les groupes anabaptistes de l'Europe du Nord malgré des persécutions subies du fait des catholiques et d'autres protestants. Il inspire ces groupes par ses prédications nocturnes (aujourd'hui, on appelle « mennonites » la plupart des anabaptistes). Mais c'est essentiellement le calvinisme qui progresse en s'alliant au nationalisme.

Philippe II confie la répression au duc d'Albe. Des dizaines de milliers de protestants sont tués entre 1567 et 1573. En 1579, les provinces et seigneuries méridionales se réconcilient avec Philippe II. En riposte, sept provinces du Nord et quatre villes forment l'union d'Utrecht. Guillaume le Taciturne, mis au ban de l'Empire, répond par le célèbre « Je maintiendrai », future devise de la Maison d'Orange. Bientôt, les villes du Sud tenues par les protestants (Gand, Bruxelles, Anvers) capitulent. Beaucoup de leurs habitants émigrent vers le nord et contribueront à sa prospérité. Désormais, deux entités hostiles coexistent : les Pays-Bas espagnols catholiques et les Provinces-Unies protestantes formées de républiques autonomes. Guerres plus ou moins larvées et trêves alternent jusqu'à la paix de Westphalie en 1648.

Une relative tolérance va se développer dans les Provinces-Unies à la suite de la querelle arminienne. Pour l'orthodoxie calviniste, Dieu détermine à l'avance ce qu'Il veut faire de chaque être humain, les ordonnant à la « vie éternelle » ou à l'« éternelle damnation ». En revanche, selon Jacob Arminius (1560-1609), professeur à Leyde, la prédestination tient au fait que Dieu sait à l'avance quelle personne persévéra dans la foi et quelle autre sera incrédule. L'accent n'est plus mis sur la toute-puissance divine, mais sur la prescience de Dieu. Les partisans d'Arminius se recrutent dans la bourgeoisie d'affaires. Ils adressent, en 1610, une *Remonstrance* aux États de Hollande contre les calvinistes orthodoxes qui cherchent à faire destituer leurs pasteurs. Les milieux populaires sont attachés à la doctrine de la prédestination (les « élus » ne sont pas forcément des gens fortunés), théologie de résistance contre le danger espagnol. En 1618-1619, le synode de Dordrecht, en présence de députés étrangers, fait comparaître 13 délégués des *Remonstrants*. L'arminianisme est condamné ; 200

pasteurs sont déposés. Mais des provinces refusent d'appliquer les décisions du synode, et vers 1625 la répression cesse, des temples réformés arminiens sont construits à Amsterdam et Rotterdam.

Dans la seconde moitié du xvii^e siècle, la tolérance se renforce, favorisée par l'autonomie des provinces et, en certains lieux, par un taux important de familles mixtes. La liberté de conscience est garantie, ce qui n'exclut pas certains accrocs en période de crise. La liberté de culte, plus limitée, est variable d'une province à l'autre. Des municipalités monnaient la tolérance dont elles font preuve. Pour certains pasteurs, cette tolérance induit la persistance dans la vie sociale de coutumes empreintes, pour eux, de « superstitions » : ainsi, le rituel d'enterrement, difficilement décatholisé au xvi^e siècle, retrouve ensuite des éléments folklorisés catholicisants. Mais la volonté d'un encadrement religieux des croyants par l'autorité est minoritaire.

Certes, l'appartenance à une dissidence protestante, au catholicisme ou au judaïsme, se marque par des limitations civiles : l'impossibilité de l'accès à la fonction publique et l'exclusion de l'assistance publique. Cependant, les Provinces-Unies apparaissent comme un lieu de liberté. En 1673, le commandant de l'armée de Louis XIV à Utrecht écrit que, dans ce pays étrange, un grand nombre de religions « ont une liberté entière de célébrer leurs mystères et de servir Dieu comme il leur plaît ». Cette liberté, s'étonne-t-il, s'étend même à ceux qui « cherchent une religion et n'en professent aucune de celles qui sont établies ». Elle n'est pas sans risque : on pouvait soupçonner les catholiques d'être pro-Espagnols puis pro- Français. Or, quand Louis XIV envahit les Provinces-Unies (1672), ils se montrent attachés à leur pays, prouvant ainsi la solidité de cette société pluraliste.

Modernité et révolution en Angleterre

En 1603, Jacques VI d'Écosse devient aussi roi d'Angleterre sous le nom de Jacques I^{er} et y plante la dynastie des Stuarts. Craignant, dans son nouveau royaume, la contagion de l'exemple écossais où la disparition de l'épiscopat a fragilisé la monarchie, il développe des théories absolutistes où le roi est de droit divin, sans que le pape contrôle son pouvoir. C'est en Angleterre, comme en France, la recherche d'un pouvoir fort capable d'assurer un ordre stable après les troubles du xvi^e siècle. Roi théologien, Jacques I^{er} énonce trois

grandes idées :

- la valorisation de la Bible (dont il supervise la traduction autorisée, publiée en 1611) qu'il interprète à sa façon, en mettant en avant la figure du roi prêtre : David ; la charge royale concerne et le domaine civil et le domaine ecclésiastique ;
- l'observation de ce qui est indifférent au salut n'est pas un choix individuel, mais une discipline commune imposée par l'État ; ainsi, les vêtements distinctifs du clergé constituent une nécessité sociale (cela contre les puritains) ;

le rapport à la loi, symbolisé par la figure du roi législateur : Salomon ; le prince n'est redevable de son pouvoir qu'à Dieu (contre le Parlement).

Pour Jacques I^{er} (auteur de l'expression « no bi-shop, no king »), l'épiscopat et la couronne sont des institutions qui se soutiennent mutuellement. Sous son règne et celui de son fils Charles I^{er} (1625-1649), ce problème de l'épiscopat est l'objet d'un débat national. Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, la transmission des doctrines apparaissait plus essentielle que la succession apostolique ; maintenant, cette dernière prend plus d'importance. Le recrutement des évêques s'effectue de façon réformiste (sont souvent nommés des roturiers d'origine modeste). Ils prennent, à la suite de l'archevêque de Canterbury, William Laud (1573-1645), des postes dans l'État et augmentent les pouvoirs de juridiction des cours épiscopales. Le cérémoniel de l'Église d'Angleterre se rapproche du catholicisme avec le déplacement de l'autel, à nouveau séparé des fidèles (ce qui fait craindre un retour à la transsubstantiation). Charles I^{er} poursuit aussi une politique d'accommodement avec Rome.

Les presbytériens constituent, au départ, une tendance puritaine (voulant une religio purissima) de l'Église d'Angleterre. Ils souhaitent des évêques avec seulement un pouvoir administratif (des superintendants), soumis à des décisions synodales. Ils veulent l'égalité des pasteurs, ce qui les fait soupçonner d'irrespect envers l'ordre social, et valorisent le rôle d'anciens pour rendre la discipline ecclésiastique moins laxiste et plus proche des gens. Ils désirent aussi diminuer le cérémoniel et déplorent l'indigence de certaines prédications. Ils diffusent ainsi leurs idées : des évêques endettés vendent à des prédicateurs – provenant de l'université de Cambridge où le puritanisme est vivace – le droit de prêcher (le pasteur de la paroisse se contentant de l'office liturgique). Beaucoup de paroissiens,

avidés d'apprendre, écoutent avec passion des sermons qui dissertent sur la religion et le cours du monde. De petits seigneurs ruraux, la classe moyenne des villes soutiennent les presbytériens, et dans l'Angleterre du Sud et de l'Est la classe moyenne inférieure, les élites populaires sont structurées par leurs prédications. Au départ, ces puritains ne sont pas séparatistes. Mais les tribunaux épiscopaux les excommunient parfois pour des raisons non morales, considérées comme des vétilles par leurs partisans. Alors, ces puritains ne règlent pas l'amende, et une évolution se produit vers une scission de fait.

La première révolution anglaise – le terme est de Guizot ; à l'époque, on parle de « nouvelle Réformation » – est produite par une scission interne aux classes dirigeantes et possédantes. L'exaspération religieuse due à l'évolution de l'Église d'Angleterre et à la politique de Charles I^{er} y joue un grand rôle. Le rétablissement de l'épiscopat en Écosse provoque d'abord une révolte dans ce pays (1638). À court d'argent, le roi convoque le Parlement, tandis que la rue de Londres s'agite. En 1642, la guerre civile éclate. Face au danger des émeutes populaires, Charles I^{er} tente de jouer la solidarité des possédants. Les notables du clan parlementaire et leurs soutiens rompent cette solidarité, et le peuple les appuie. Selon C. Hill, le puritanisme a constitué un ciment interclassiste. Les petits patrons puritains ne craignent pas leurs apprentis auxquels ils apprennent à lire, tout en leur inculquant leurs idées religieuses et politiques. Celles-ci traduisent dans les faits la théorie de la résistance constitutionnelle : les magistrats inférieurs sont révoltés au nom de Dieu et avec son appui. Mais comme dans toute révolution, les événements s'accroissent et la situation se radicalise.

En 1643, les partisans (presbytériens) du Parlement convoquent une assemblée à Westminster à laquelle participent les presbytériens écossais. Elle rédige les Trente-trois articles (jusqu'en 1910, le texte fondamental de l'Église d'Écosse). L'épiscopat est aboli. Une Église nationale d'État est maintenue contre l'avis d'une minorité de puritains indépendants pour qui l'Église est formée par un pacte (covenant) entre chrétiens adultes et capables de rendre compte de leur foi. Une épuration est mise en route. Trois mille pasteurs – considérés comme « ignares » et « indignes », peut-être aussi jugés trop royalistes – se trouvent privés de leurs bénéfices. La prédestination, qui valorise la militance religieuse aux dépens de la « bonne naissance », est affirmée de façon stricte.

Minoritaires à Westminster et au Parlement, les indépendants sont nombreux dans l'armée d'Olivier Cromwell (1599-1658) où des prédicateurs les galvanisent par leurs sermons. Cette armée de

paysans, au début inférieure à l'armée de métier royale, devient idéologiquement mobilisée et disciplinée. Il faut obéir à la loi de Dieu : celui qui viole une femme est pendu, on doit payer le grain que l'on prend et prêcher à la population de la région où l'on se trouve. Ce lien avec le peuple permet de ne laisser qu'un petit nombre de soldats dans les régions que l'on contrôle. Cromwell gagne à Naseby (juin 1645). Le Parlement cherche alors un compromis avec le roi. Mais les agissements de ce dernier le font considérer comme félon. À la fin de 1648, l'armée s'empare de sa personne et arrête des parlementaires. Charles I^{er} est mis à mort, après un rapide procès, le 30 janvier 1649. Les presbytériens protestent, en vain, contre cette exécution, acte religieux autant que politique (on a tué le représentant temporel de Dieu) et qui opère deux grandes transgressions :

- il ne s'agit pas d'un assassinat mais d'un acte juridique prétendant à la légalité ;
- le fils de Charles I^{er} (le futur Charles II) n'est pas proclamé roi à la place de son père. Ce n'est pas seulement le roi, mais le principe monarchique qui est mis à mort.

Ce régicide légal, le premier en Europe, provoque une grande émotion sur le continent, parmi les diverses couches des populations. Pour les catholiques, c'est une confirmation éclatante du caractère séditieux du protestantisme. Dans sa Défense du peuple anglais, John Milton affirme que la Bible met des limites à la soumission politique et fait du peuple la source du pouvoir.

La révolution anglaise est en affinité avec une nouvelle conception de l'eschatologie. Au xvi^e siècle, on voyait la fin du monde et le retour du Christ comme une rupture dans l'enchaînement des événements humains. Dans le xvii^e siècle anglais, on insiste sur la période transitoire de mille ans (le millénium) où, en continuité avec l'histoire, la « vraie Église » triomphe progressivement. La victoire du puritanisme en Angleterre annonce le millénium. C'est un changement considérable de mentalité. Jusqu'alors, l'histoire était décadence et la norme ce qui remontait à la nuit des temps. Le nouveau ne pouvait être que dégradation de l'ancien. Maintenant l'idée de progrès émerge. L'histoire future dépend de l'action présente : on peut hâter le millénium, tel est le sens des sermons prêchés pendant la révolution.

Le puritanisme engendre, dans son aile gauche (les levellers, les ranters, etc.), une véhémence critique sociale qui profite de la liberté (temporaire) de prédication. « Lorsque Adam bêchait et Ève filait, qui donc était gentilhomme ? », se demande-t-on. Les « cieux » qui doivent

s'écrouler selon la Bible sont les « supérieurs » (expression courante alors), et la « terre » qui doit se lever est le peuple. Une société sans pouvoirs serait un progrès spirituel. Des terres sont distribuées. Si cet égalitarisme est combattu par Cromwell, une idée émerge et va avoir un large impact : chacun est un « individu » et ne fait pas seulement partie d'un ensemble social hiérarchisé. Comme la liberté est alors liée à la propriété, l'individu est déclaré libre comme propriétaire de sa personne et de ses capacités. Dieu a créé l'homme indépendant de la volonté d'autrui.

Cette dislocation des liens féodaux est en affinité avec le développement de congrégations indépendantes, constituées par l'adhésion volontaire d'adultes libres. Souvent elles sont composées de laïcs, la plupart analphabètes. Ils rédigent un pacte entre « régénérés », élisent un pasteur qui doit être un modèle de vie et de piété, un éloquent prédicateur. L'angoisse due à l'interdiction (calviniste) du recours à la magie blanche – guérisseurs, sorciers, exorcismes, prières aux saints, pèlerinages à but thérapeutique, etc. – est endiguée par ces petites communautés chaudes. L'entraide fraternelle est forte : on se réunit autour du lit des malades, on prie Dieu pour leur guérison..., obtenant ainsi un équivalent spirituel de la façon dont les sorciers chrétiens extirpaient un mauvais sort. Chaque congrégation se gouverne elle-même, et des relations chaleureuses existent entre les diverses congrégations.

Les indépendants attirent l'aile gauche des intellectuels et une part des membres des classes populaires. D'autres en sont exclus par impossibilité d'explicitier leur foi et d'avoir un comportement « régénéré ». L'indépendantisme regroupe des gens différents. Il est l'ancêtre d'un protestantisme de type évangélique et aussi d'un protestantisme assez rationaliste : les expériences spirituelles vont dans des sens divers. D'ailleurs, on aime les discussions théologiques. À la longue, des scissions se produisent entre partisans et adversaires du baptême des enfants ou partisans du ministère pastoral et ceux, comme les quakers, qui le suppriment.

Cromwell tente d'instaurer la liberté religieuse (mais combat catholiques et anglicans). Une sorte d'Église nationale pluraliste (qui comprend les presbytériens et une partie des indépendants) est instaurée, avec une certaine autonomie. Le puritain John Milton – conseiller écouté de Cromwell – théorise les droits de toute pensée, même aberrante en apparence. Il exprime l'idée neuve qu'une vérité réprimée peut ne jamais réapparaître dans l'histoire. La parabole de l'ivraie est citée comme base scripturaire de la tolérance. L'Angleterre mêle alors ferveur religieuse et une certaine laïcisation. L'instauration

d'un mariage civil d'après la législation de Moïse est un exemple de cette ambivalence. L'idée maîtresse est que l'Église n'étant pas de ce monde, ses armes doivent être avant tout spirituelles. Certes, elle doit admonester ses fidèles, mais cela n'a de sens que si le fidèle est persuadé de sa faute. L'excommunication ne doit donc pas avoir de conséquence civile. La contrainte ne peut gagner les âmes à Dieu.

Un minimum d'ordre public ne doit-il pas être garanti ? Si James Nayler, qui commet le blasphème absolu en se déclarant le Christ, n'est pas mis à mort, le tribunal – contre Cromwell – lui fait couper la langue. Plus généralement, que faire quand les « trembleurs », les quakers, affirment que Dieu leur ordonne de créer du désordre dans les services religieux d'autres dénominations ? Quelle attitude avoir si un prédicateur prêche nu ? En général, l'autorité réagit avec modération : on arrête les « illuminés » qui risquent de se faire lyncher par la foule ; on les relâche au bout de quelque temps. Pendant près de dix ans – fait unique en Europe –, les presses anglaises impriment pratiquement sans contrôle ; « hérésies » et utopies fleurissent, des textes contestataires se diffusent sur le continent. Cette tolérance est paradoxalement possible, car le radicalisme social a été contenu et le pouvoir de Cromwell consolidé (il devient lord protecteur en 1653). Cette liberté est accompagnée d'austérité morale pour créer une situation propice pour le millénium.

La lutte contre l'ivrognerie, la suppression des maisons de passe, le respect du sabbat, le refus de la danse et du théâtre licencieux ont donné aux puritains leur réputation de rigorisme. Certes. Mais, par ailleurs, les peines sévères contre l'adultère provenaient aussi d'une volonté de remplacer, pour les classes supérieures, le mariage d'intérêt par l'union monogame fondée sur l'amour réciproque et la gestion commune des affaires familiales. Elles constituaient, en outre, une mesure de protection pour les femmes des classes populaires : rendues enceintes et abandonnées, elles n'avaient d'autres solutions que l'infanticide.

La mort du lord protecteur (1658) et son remplacement par son fils Richard ramènent la confusion. Les presbytériens, qui avaient mené la révolution au profit des indépendants, effectuent la restauration de la royauté, au profit des anglicans. Charles II – fils de Charles Ier – devient roi en 1660. Une large amnistie politique cherche à obtenir une réconciliation. Mais le nouveau Parlement ne prend pas les mesures d'apaisement religieux que souhaite le roi. Environ 2 000 pasteurs doivent quitter leur paroisse, des assemblées sont prosrites. L'épiscopat et les vêtements liturgiques sont rétablis. L'expression « Église d'Angleterre » désigne désormais non seulement une

localisation géographique, mais encore une position confessionnelle qui exclut le non-conformisme indépendant et les presbytériens. Ces derniers doivent être réordonnés pour bénéficier d'une prébende. Cette mesure crée une séparation entre anglicanisme et Églises réformées du continent qui n'ont pas d'épiscopat.

Les anciens indépendants disparaissent, entrent en clandestinité, résistent en spiritualisant leur message. Milton, amnistié, médite sur la chute d'Adam et écrit *Le Paradis perdu*, une des plus belles œuvres de la poésie universelle. Un prédicateur baptiste itinérant, ancien contestataire social, John Bunyan (1628-1688), rétameur de casseroles, écrit, en prison, *Le Voyage du pèlerin*. Il y raconte les tribulations d'un personnage appelé « Chrétien » qui chemine de ce monde vers celui qui va venir. Le livre, fondé sur la théologie de la grâce et de la régénération, comporte une description allégorique des combats de la sanctification. Il obtiendra un succès considérable dans l'ensemble du monde protestant jusqu'au début du xx^e siècle.

Contre Charles II, catholique in pectore, le Test Act du Parlement (1673) oblige tout titulaire d'office royal à communier une fois l'an aux sacrements de l'Église d'Angleterre et à souscrire à une déclaration contre la transsubstantiation. Cela exclut les catholiques et ceux des dissidents qui refusent la communion occasionnelle. Ce dernier problème va d'ailleurs se manifester de façon récurrente : des dissidents, qui acceptent la communion occasionnelle quand elle apparaît comme le rappel d'une certaine unité protestante (situation après la « Glorieuse Révolution »), ont tendance à la refuser quand elle s'avère d'abord une nécessité pour obtenir certaines charges (ce sera de nouveau le cas avec la reine Anne en 1702).

Le développement d'un parti catholique à la cour, l'arrivée sur le trône du catholique Jacques II (1685) entraînent le retour d'un « antipapisme » militant. On craint que la révocation de l'édit de Nantes ne soit suivie d'une reconquête catholique en Angleterre. Dans ce contexte, la *déclaration d'indulgence* de 1687, par laquelle le roi suspend le Test Act au profit d'une large tolérance, n'a pas les résultats escomptés. La couronne veut prendre appui sur les catholiques et les dissidents. Mais les faveurs accordées aux premiers poussent ces derniers à une alliance avec les anglicans. La crainte d'un « despotisme catholique » s'allie aux sentiments antiabsolutistes. Guillaume d'Orange débarque en novembre 1688. Le navire de ce calviniste bon teint a pour devise : *La religion protestante et les libertés d'Angleterre*. Le mois suivant, Jacques II s'enfuit de Londres. La « populace protestante » pille les chapelles catholiques. Guillaume (III) et Marie sont couronnés conjointement en avril 1689. La « Glorieuse

Révolution » est définitivement victorieuse grâce à la bataille de la Boyne en Irlande (juillet 1690) où s'illustrent les réfugiés huguenots.

La seconde révolution anglaise apporte le parlementarisme et une certaine tolérance religieuse. La *loi sur la Tolérance* (mai 1689), votée par le Parlement, donne une liberté, partielle mais consistante, aux dissidents (les trois principales branches du non-conformisme anglais – presbytériens, congrégationalistes, baptistes – signent en commun en 1691 les *articles d'agrément*, entente théologique précaire, mais alliance plus durable pour la défense de leurs droits). La centaine de milliers de catholiques d'Angleterre pourront, de fait, pratiquer assez tranquillement leur religion mais restent privés de leurs droits politiques et de l'accès aux emplois publics.

Malgré ses insuffisances, la Glorieuse Révolution d'Angleterre et la monarchie constitutionnelle qu'elle instaure apparaîtront à beaucoup de novateurs, notamment en France, comme la preuve de la capacité du protestantisme à créer un régime de liberté politique et religieux. Mais on avait tendance à passer sous silence le revers de la médaille : la colonisation anglo-irlandaise et protestante en Irlande.

En 1541, Henri VIII a été proclamé roi d'Irlande par le parlement de Dublin. L'assimilation de ce pays se heurte à la volonté des Irlandais de rester catholiques. Les oppositions ethniques – Celtes contre Anglo-Saxons – et religieuses amènent des révoltes, réprimées avec cruauté. L'*acte de Pardon* de Jacques I^{er} est suivi de l'implantation de colons protestants. Des presbytériens écossais, très hostiles au catholicisme, s'établissent en Ulster. Un massacre de colons protestants, en 1641, fait rebondir le problème. Cromwell et son armée débarquent en Irlande en 1649. Persuadés que la victoire sur le catholicisme irlandais est un signe du millénium, ils font preuve d'une grande brutalité et commettent des massacres. L'*acte de Pacification* en 1652 est suivi d'expropriations de terres. Les Irlandais catholiques possèdent 59 % des sols en 1641 ; ils n'en ont plus que 22 % en 1688. Le soulèvement en faveur de Jacques II en 1690 est vaincu malgré l'appui d'un corps expéditionnaire français. Les *capitulations de Limerick* garantissent aux Irlandais la liberté religieuse, mais la dépossession du sol continue. Les Irlandais catholiques n'ont plus que 5 % du sol en 1778. Devenus fermiers de leurs anciennes terres, à la merci des colons anglais protestants, ils vivent de façon assez misérable jusqu'aux réformes du xix^e siècle.

Le protestantisme en Amérique

anglaise

La première implantation du culte protestant, en 1585 en Caroline du Nord, ne dure que quelques mois. En 1607, des anglicans arrivent en Virginie. Ils convertissent certains Indiens et les Noirs qui commencent à arriver en 1619. Leur Église, qui dépendra théoriquement de l'Église d'Angleterre, s'installera aussi dans les deux Carolines et, au xviii^e siècle, en Géorgie. C'est en 1620 que se produit la fondation mythique de l'Amérique avec les Pères pèlerins du Mayflower, puritains congrégationalistes, réfugiés à Leyde, qui ont craint que leur postérité ne devienne hollandaise. Débarquant sur la côte du cap Cod, ils fondent New Plymouth et subissent épidémies et famine. L'hospitalité des Indiens aide certains d'entre eux à survivre. Une deuxième vague d'émigration, plus nombreuse, commence en 1630. Ces nouveaux puritains, de condition sociale relativement aisée, s'établissent dans la baie du Massachusetts.

Les puritains de la Nouvelle-Angleterre se considèrent comme le peuple élu, reprenant pour eux la tradition chrétienne qui fait de l'« Église » le « Nouvel Israël », continuatrice du peuple hébreu de l'Ancien Testament. L'Amérique est la « Nouvelle Jérusalem », le refuge choisi par Dieu pour ceux qu'Il veut préserver de la corruption. Les Indiens, au contraire, représentent les restes d'une « race maudite » que le « Démon » a conduite dans ce territoire. De telles idées permettent de justifier les spoliations que les colons font subir aux indigènes. Ces puritains organisent leurs communautés sur un modèle congrégationaliste. L'Église est le centre de la vie religieuse, politique et sociale. Pour en être membre, il faut exposer sa « conversion » et être élu par les autres membres. La communauté choisit son pasteur qui n'a pas de supérieur ecclésiastique. La majorité des habitants de la cité fréquente l'église sans en être membre et donc sans bénéficier des droits de citoyen. Ce système est abandonné à la fin du xvii^e siècle où tout homme qui est propriétaire ou possède un petit revenu devient apte à voter. Cela a été favorisé par la création de nombreuses écoles et collèges comme celui de Harvard (créé en 1636) et où se formèrent notamment des pasteurs.

En 1648, le synode de Cambridge ratifie la *confession de foi de Westminster*. Les puritains contrôlent la vie publique des colons, interdisant toute activité le dimanche, imposant la sobriété vestimentaire. Mais ils se montrent ouverts à la culture, comme en témoignent les noms du pasteur Michael Wiggelsworth, poète populaire pour son tableau du Jugement dernier (1662), et de la

poétesse Anne Bradstreet. Contrairement à une légende, ils n'ont pas adopté les vues juridiques du pasteur John Cotton, partisan de la loi mosaïque, mais celles de John Winthrop plus souples, s'inspirant de l'Épître aux Romains. Ils se servent cependant du magistrat pour condamner ceux qui leur semblent hérétiques. Parfois, la dissidence religieuse s'accompagne de pratiques anarchisantes comme chez Deborah Wilson. En d'autres occasions, il s'agit de procès de sorcellerie, comme celui de Salem en 1692. Une sorte d'inquisition est temporairement établie, et 19 personnes sont mises à mort.

Mais le puritanisme inculque aussi l'esprit de résistance à ses membres en rupture de ban. Certains de ses adeptes préfèrent un second exil à la soumission. Roger William (1603-1683) défend « deux hérésies » : la première affirme les droits des Indiens, la seconde dénie au magistrat des pouvoirs de répression ecclésiastique. William fonde en 1638 le Rhode Island, asile des persécutés en matière de religion et premier État qui met en pratique la séparation des Églises et de l'État [1]. Il est l'inventeur de la formule du « mur de séparation » (entre le politique et le religieux) que reprendra Jefferson. Son ouvrage *La Doctrine sanguinaire de la persécution pour des raisons de conscience* (1644) rejette toute coercition religieuse. Il affirme que la liberté de conscience peut exister en même temps que des contraintes civiles et utilise l'image d'un bateau où les passagers sont libres de leurs destinations futures et où l'équipage doit exécuter certaines tâches sous peine de châtimement, puisque leur non-exécution mettrait la vie de tous en danger. Dans un contexte culturel saturé de religiosité, on distingue donc ce qui appartient à la liberté de croire et ce qui relève de la sphère civile. Ainsi, la liberté de conscience ne peut être invoquée pour les sacrifices humains rituels et la violence faite aux femmes « désobéissantes ».

En 1682, William Penn (1644-1718), disciple de George Fox (1624-1690), le fondateur des quakers, et qui avait adouci les doctrines de son maître (les « lumières intérieures » perdent leur caractère « enthousiaste » et agressif à l'égard des Églises pour se rapprocher de la raison et de la conscience), fonde la Pennsylvanie. Sa Constitution garantit la liberté religieuse, favorisant l'immigration de dissidents protestants. L'amitié des tribus indiennes est recherchée. La capitale Philadelphie (« ville de l'amour ») est construite de telle manière que chaque famille ait une parcelle égale pour sa demeure. Bien que le refus de participer à la défense commune de la Nouvelle-Angleterre menacée par les Français du Canada ait rendu les quakers – adeptes de la non-violence – impopulaires, Guillaume III les dispense du port d'armes et du serment. Ainsi, des doctrines socialement perturbatrices commencent à être prises en considération à cause de

leurs motivations religieuses.

Puritanisme et capitalisme

Dans son ouvrage *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, souvent mal compris ensuite, Weber analyse les liens du protestantisme – spécialement du puritanisme – avec le développement de l'esprit capitaliste [2]. Si d'autres civilisations ont connu un capitalisme commercial analogue à celui du Moyen Âge européen, l'organisation rationnelle et formellement libre du travail (Weber définit le capitalisme d'abord par ce trait), qui débute au xvi^e siècle et se développe au xvii^e, apparaît relativement spécifique à l'Occident. Le développement de ce rationalisme économique dépend de techniques mais aussi de la capacité des êtres humains à adopter certains types de conduite. C'est à ce niveau que l'éthique protestante joue un rôle.

Luther accomplit le premier pas : il déplace la notion de salut et la fait sortir des cloîtres. Calvin et le calvinisme éliminent mysticisme et ritualisme. La doctrine de la prédestination crée une inquiétude. Comment savoir si on est élu ou damné, si les bonnes œuvres ou la piété ne permettent pas de faire son salut ? L'énergie va se trouver employée dans l'activité professionnelle, et la réussite est interprétée comme une bénédiction de Dieu (donc un signe visible de l'élection). Mettre sa foi à l'épreuve de sa vie professionnelle est une manière de s'assurer de son état de grâce.

À lire les documents puritains : sermons, lettres, journaux, lois, comptes rendus de procès..., on constate que, si les normes proclamées n'ont pas été toujours suivies, elles ont bel et bien été adoptées comme références de vie, créant un type d'humain et une vision du monde. Ainsi, les prédications condamnent l'oisiveté dans la possession, la jouissance de la richesse, non la recherche de biens terrestres par le travail. La dénonciation ascétique des dangers de la richesse aboutit à un mode de vie favorisant l'investissement. Il existe donc une éthique puritaine, et plus largement protestante, de la frugalité qui conduit à avoir un mode de vie en deçà de ses ressources. Le luxe, les excès vestimentaires, l'ostentation sont considérés comme inconvenants, alors même que le travail et l'effort sont valorisés. Et le but du travail n'est pas seulement l'acquisition de richesses. C'est aussi la recherche d'une primauté, d'une « excellence » qui serait le véritable luxe protestant. Comme l'indique Jean Schlumberger, écrivain pétri d'éthique calviniste, dans les années 1930 : « Une seule

chose importe, c'est que chaque vie excelle en un point, qu'elle ait son luxe, qu'elle pousse une quelconque de ses dispositions ou de ses vertus au-delà de ce qui est courant, facile et tout donné. »

Il ne s'agit donc pas d'une volonté de mortification, mais d'une morale spécifique où l'humilité peut côtoyer l'orgueil. Le puritain vêtu de noir refuse les couleurs chatoyantes, selon lui masque qui trompe les autres et soi-même ; il affirme la supériorité de l'être sur le paraître. De même, la conviction profonde de l'indignité humaine n'empêche pas le huguenot de tutoyer Dieu et de ne pas se découvrir au temple. Du xvie au xviii^e siècle, les testaments protestants, comme les catholiques, recommandent leurs auteurs à Dieu, insistent sur la rédemption par les mérites du Christ, mais, au contraire de ces derniers qui comptent sur l'appartenance à l'Église et l'intercession de la Vierge et des saints, ils contiennent une demande directe, formulée presque comme un dû, d'admission à la vie éternelle. La différence de comportement se manifeste aussi avec la question du prêt à intérêt. Chez Calvin, la condamnation morale de l'usurier tirant parti de la misère d'autrui subsiste. Mais le réformateur légitime le prêt de production destiné non à satisfaire un besoin vital, mais à permettre à celui qui emprunte de tirer profit, tout comme le prêteur, de l'argent prêté. Voilà une mutation culturelle : dans la société puritaine, on prête aux riches (qui peuvent investir), comportement impensable au Moyen Âge.

Il ne faut donc pas envisager l'affinité entre éthique protestante et esprit du capitalisme à partir d'un a priori moral ou en croyant que le comportement protestant s'est avéré conservateur. C'est, au contraire, par leurs innovations, voire leurs affirmations révolutionnaires (dire, par exemple, que l'individu est propriétaire de son corps et de ses capacités, c'est lui donner la possibilité de vendre sa force de travail), que les protestants, spécialement les puritains, ont contribué à la mutation du capitalisme. Dans le même mouvement se sont d'ailleurs développées des formes nouvelles d'organisation capitaliste et des formes nouvelles d'organisation politique démocratique. Conjonction historique et non (bien sûr) éternelle !

Notes

[1] Une statue de Roger Williams figure sur le Monument international de la Réformation à Genève, affirmant ainsi une filiation

paradoxe entre l'État chrétien calviniste et l'État laïque moderne.

[2] La plupart de ceux qui réfutent ou citent cette thèse font comme si, pour Weber, le protestantisme était la cause du capitalisme. Cette perspective est très éloignée de sa pensée qui réfute toute monocausalité et établit une affinité élective entre un protestantisme et une forme émergente de capitalisme aux XVI^e et XVII^e siècles.

Chapitre IV

Difficultés et renouveau

Dès ses débuts, la Réforme triomphe dans certains pays et est étouffée dans d'autres. En Espagne, l'Inquisition réussit à maintenir l'unité catholique. En Italie, la communauté vaudoise se rallie à la Réforme (1632) [1] également contrée victorieusement par l'Inquisition. Des propagandistes comme Fausto Sozzini (1539-1604), adepte d'une théologie antitrinitaire, s'opposent autant au protestantisme dominant qu'au catholicisme. Le socinianisme a un succès certain en Pologne. Il est interdit au milieu du xvii^e siècle, et ce pays devient une citadelle avancée de la papauté.

Depuis le milieu du xvi^e siècle, le catholicisme a opéré une réforme interne. Le concile de Trente précise la doctrine en s'éloignant de tout rapprochement avec le protestantisme. La fondation de la Compagnie de Jésus amène une militance nouvelle. Ce renouveau catholique est efficace à la fin du xvi^e siècle et au xvii^e siècle, marqué par une tentative de « reconquête du terrain perdu ». En divers endroits, le protestantisme se trouve en difficulté. La différence de situation acquise entraîne des réactions dissemblables dans l'Empire et en France.

La guerre de Trente Ans et ses conséquences

La tentative de reconquête catholique des pays de langue allemande part de la Bavière, grâce aux jésuites. Les partis confessionnels se renforcent et se préparent à de nouvelles hostilités. L'*Union évangélique* (1608) groupe la majorité des territoires protestants (réformés et luthériens), la *Sainte Ligue* (1609) a l'appui du pape et de l'empereur. L'*Union évangélique* négocie une alliance avec Henri IV qui semble prendre le parti du protestantisme dans le cadre d'une politique antiespagnoise. Cela n'est pas pour rien dans son assassinat par Ravaillac.

Quelques années plus tard, l'accession au trône de Bohême du futur empereur Ferdinand II, disciple des jésuites, enclenche le processus de guerre. En 1618, les hostilités commencent après la défenestration de Prague (23 mai) et le choix, par les nobles protestants de Bohême, de l'électeur palatin, comme chef de leur union. Les Tchèques sont vaincus en 1620. Les biens confisqués sont donnés à l'Église catholique instaurée comme seule religion du Royaume. Dans les autres possessions des Habsbourg, la politique autoritaire de Ferdinand II permet d'obtenir la conversion de sujets protestants. Les jésuites se chargent de la censure.

En Allemagne, le Palatinat est occupé et, au Nord, Ferdinand II remporte des succès, battant le roi de Danemark. Il promulgue, en 1629, l'*édit de Restitution* qui annule la sécularisation des biens ecclésiastiques intervenue depuis 1532. Le protestantisme est menacé, la puissance des Habsbourg devient inquiétante pour le reste de l'Europe. Gustave-Adolphe – roi du petit pays (un million d'habitants) de Suède – va retourner la situation en deux ans. Il est aidé par les subsides de Richelieu et fort d'une armée motivée par son ardente piété et bien encadrée par des pasteurs. S'il est tué à la bataille de Lützen (novembre 1632), la victoire a changé de camp. Les aspects confessionnels se doublent d'un combat pour l'hégémonie européenne entre les Habsbourg et les Bourbons. Français et Suédois prennent l'avantage.

Le réformé arminien hollandais Grotius avait théorisé, en 1625, un droit international laïque (valable « même si Dieu n'existait pas »). Les traités de Westphalie de 1648-1649 se situent dans cette logique, et le pape refuse de les ratifier. Ils entraînent l'assouplissement du *cujus regio, ejus religio*. L'exercice public de leur confession est reconnu à tous ceux dont le culte était établi en 1624, même si leur confession diffère de celle de leur prince. La dévotion privée est admise et la liberté d'émigration (souvent vers une principauté ou une ville proche) sans dommage personnel ni juridique à nouveau reconnue. Désormais, divers territoires vont faire l'apprentissage du pluralisme. Dans le Palatinat, l'Église réformée est l'Église officielle (le calvinisme bénéficie désormais, dans l'Empire, d'une reconnaissance juridique). Les luthériens jouissent de la liberté religieuse ; les catholiques, du culte domestique. Dans le Brandebourg, où existe une certaine préséance du luthéranisme, les réformés bénéficient de la liberté religieuse (le Grand Électeur est calviniste), les catholiques peuvent exercer publiquement leur religion dans certaines régions.

Le principe de l'Église territoriale sort renforcé de la guerre. Dans le luthéranisme, les compétences du prince, assisté d'un consistoire

supérieur, continuent de s'exercer sur différents domaines de la vie religieuse, alors qu'au départ elles devaient être temporaires. Le piétisme ne va pas tarder à réagir contre cette « mondanisation » de l'Église. Les souverainetés particulières voient leur pouvoir étendu face à l'empereur. Au sein de la diète, les partis confessionnels subsistent. Le « corps évangélique » et le « corps catholique » siègent à part pour certaines questions.

En définitive, l'Église catholique a remporté des succès importants en Bohême, en Autriche et en Allemagne du Sud. Ailleurs, y compris en Hongrie où, devant la résistance, l'empereur doit renoncer à rétablir l'unité confessionnelle, le protestantisme a maintenu ses positions. Mais l'alliance politique entre luthériens et réformés ne se traduit pas par un rapprochement religieux. L'Allemagne portera longtemps les durs stigmates de la guerre. Combats, épidémies, déplacements de populations, sous-alimentation lui ont fait perdre un tiers de sa population. La piété et la théologie en sont affectées : le désir de pénitence et l'expérience de la souffrance vont marquer la conscience religieuse et favoriser le piétisme.

Orthodoxie et piétisme

Des orthodoxies calvinistes et luthériennes se sont développées. Un corpus protestant s'est constitué avec l'Écriture, les constructions dogmatiques des premiers siècles de notre ère, le discours théologique de la Réforme (les réformateurs, nouveaux Pères de l'Église, et les confessions de foi, nouveaux textes conciliaires). Une scolastique se trouve mise en œuvre, notamment dans les multiples universités allemandes. Le risque est la perte du contact direct avec l'Écriture, même si des théologiens tendent à attribuer à la Bible l'infaillibilité qu'ils refusent à l'Église.

Nous avons vu le calvinisme strict tenir bon sur la prédestination. La doctrine de la consubstantiation amène le luthéranisme strict à insister sur l'ubiquité du Christ qui, après être monté au ciel, continue à être présent partout, à remplir toute chose. Ces débats technicisent la théologie, l'éloignent des aspirations des « fidèles ». Celles-ci vont s'exprimer dans le thème de la passion du Christ. La poésie et la musique religieuses (avec Paul Gerhardt) connaissent une phase de grand éclat. Lors du dernier tiers du xvii^e siècle, le piétisme se développe et prend le contre-pied des orthodoxies. Il prédominera, jusqu'au milieu du xviii^e siècle, dans la théologie nord-européenne et nord-américaine.

Le piétisme comporte diverses origines : l'aile radicale de la Réforme, le puritanisme anglais et aussi des courants actifs des Provinces-Unies, ou ceux du théologien allemand Jean Koch dit Cocceius (1603-1669) et du mystique français Jean de Labadie (1610-1674), ancien jésuite devenu pasteur réformé. Ce dernier rassemble autour de lui, à Utrecht, des groupes pieux, leur enseignant la contemplation béatifique de Dieu.

Le principal fondateur du piétisme est le pasteur luthérien Philip Jacob Spener (1635-1705). Premier pasteur de Francfort-sur-le-Main, il réunit chez lui, à partir de 1670, certains de ses paroissiens pour lire la Bible, prier, discuter le sermon dominical. Ces cercles sont bientôt appelés les *collegia pietatis*. Leur développement inquiète le magistrat, car, faites sans autorisation officielle, ces réunions échappent à son contrôle. D'autres groupes semblables se forment malgré des accusations de fanatisme et de séparatisme ecclésiastique.

En 1675, Spener rédige les *Pia Desideria* (saints désirs) et propose la création, dans les paroisses, de petites communautés (*ecclesiola in Ecclesia*) analogues aux *collegia pietatis* où se développerait une véritable vie spirituelle par la lecture de la Bible, la pratique du sacerdoce universel et l'admonestation fraternelle. Pour Spener, l'expérience religieuse personnelle est plus décisive que l'adhésion à un credo : la foi peut sauver même celui qui a une conception déficiente, erronée de son salut. D'autre part, il met en étroit rapport justification et sanctification : la foi justificante est une puissance qui peut faire mourir l'être humain au péché dès ici-bas. Le pardon peut, cependant, être rendu caduc si un péché reconnu comme mortel n'est pas écarté.

Le mouvement piétiste se structure grâce à Hermann Francke (1663-1727), professeur à l'université de Halle, fondateur d'œuvres sociales : école, imprimerie, séminaire pour étudiants pauvres, orphelinat... et institut biblique qui publie des éditions populaires de la Bible. Sous son influence, l'université formera une centaine de missionnaires dont beaucoup se rendent en Inde (traduction du Nouveau Testament en tamil). La théologie de Halle insiste sur la nécessité d'une « conversion », acquise par une crise profonde, avec une phase de désespoir et une soudaine effusion de la grâce dont on rend compte publiquement. La piété est affective, liée à la félicité ressentie pendant l'expérience de la conversion. Le refus du « monde » présent s'accompagne d'un christianisme d'action (œuvres, missions) voulant le transformer en vue du Royaume de Dieu.

Comme le puritanisme, le piétisme favorise l'émergence de la figure

de l'« individu », typique de la modernité occidentale. Il valorise l'introspection et l'expression de la subjectivité. Il contribue également à la formation d'une identité nationale prussienne. En Allemagne de l'Ouest, notamment au Wurtemberg, il touche durablement le peuple (grâce à lui, cette région sera l'une des moins favorables au national-socialisme). Son chef de file, Jean Albert Bengel (1687-1751), allié aux croyances traditionnelles l'audace dans ses méthodes d'exégèse. Par le recours à la grammaire et à l'histoire, elles annoncent l'étude scientifique des textes bibliques. Là se développe le projet de la Réforme : donner la Bible au peuple. En Alsace, le piétisme favorise le maintien de liens religieux et culturels avec l'Empire malgré l'annexion par Louis XIV.

En 1722, un seigneur saxon piétiste, Nicolas de Zinzendorf (1700-1760), donne asile à un groupe de « Frères moraves », communauté dispersée depuis la recatholicisation de la Bohême. Le village de Herrnhut (« guet du Seigneur ») est construit. Les Frères moraves sont divisés en « bandes » accomplissant des exercices de piété différents suivant leur avancement spirituel. Leur « religion du cœur » est centrée sur le sacrifice expiatoire du Christ, s'émeut de ses plaies, de son sang et insiste sur les joies de l'âme sauvée. Zinzendorf, consacré évêque des Frères (1737), fonde en Europe et en Amérique de nouvelles communautés. Il est reconnu par l'Église d'Angleterre et, en 1749, Herrnhut est rattaché au luthéranisme tout en conservant son autonomie. C'est le centre d'un mouvement missionnaire, longtemps important.

Comme le puritanisme, le piétisme est une contestation contre l'établissement du protestantisme et remet l'accent sur la nécessité d'une religion personnelle, tout en développant la conscience de devoirs sociaux. Dans les testaments des piétistes du monde de l'échoppe, du milieu artisanal, de la bourgeoisie, d'assez nombreux legs ont une destination diaconale : de l'argent est donné pour les livres, les bourses dans les écoles, etc. L'aspect éducatif, entreprenant, du piétisme l'amène à être un facteur de novation économique : les fondateurs du bassin de la Ruhr seront marqués par le piétisme. Il a également ouvert de nouvelles orientations dans les sciences et en littérature, favorisant notamment des auteurs femmes. Enfin, son attente de la fin des temps lui fait désirer l'entière liberté de culte et la réhabilitation temporelle des juifs.

En France, de l'édit de Nantes à

sa révocation

Jusqu'à la mort d'Henri IV, les clauses de l'*édit de Nantes* sont, en gros, respectées. Mais sous Louis XIII la campagne du Béarn impose le rétablissement du catholicisme à ce pays devenu protestant et amène de nouvelles hostilités. Elles sont marquées par le siège et la prise de La Rochelle par Richelieu. Lors de sa capitulation (octobre 1628), cette ville de 27 000 habitants ne compte plus que 1 500 survivants. Malgré le duc de Rohan (1579-1638), le « Parti protestant » est vaincu au printemps 1629. C'est la paix (juin 1629) suivie de l'*édit de Grâce d'Alès* qui confirme les clauses civiles et religieuses de l'*édit de Nantes*, mais supprime tous les « lieux de refuge ». Désormais sans force militaire et politique, les huguenots dépendent entièrement de la volonté royale.

Richelieu souhaite un rétablissement de l'unité religieuse, mais l'existence d'une minorité protestante en France lui est utile dans ses alliances allemandes contre les Habsbourg. Il voudrait aussi devenir « Patriarche » d'une Église gallicane qui modifierait des aspects de son culte et de sa discipline. Dans le Nord de la France, des protestants ne sont pas hostiles à une alliance avec le catholicisme gallican : l'exemple de l'Angleterre indique que la rupture avec Rome peut constituer le premier pas vers une « protestantisation ». Ces projets existent jusqu'à la révocation. Turenne, protestant converti au catholicisme, cherche à les mettre en œuvre. Bossuet, de son côté, tente de présenter la foi catholique de façon acceptable pour les protestants.

Le catholicisme français est, alors, en plein renouveau. Ce renouveau accentue certains traits typiquement catholiques comme la mise à part du prêtre, désormais plus instruit et zélé grâce aux séminaires. Mais il comporte aussi des aspects assez parallèles au protestantisme comme une certaine intériorisation de la piété et le développement d'un laïcât militant. Le « parti dévot », par ailleurs très antiprotestant, cherche – comme les consistoires réformés – à moraliser le peuple.

Si les Églises réformées ont adopté les décisions du synode de Dordrecht, de nouvelles théologies se développent en leur sein. Moïse Amyraut (1596-1644), professeur à l'académie de Saumur, adoucit la doctrine de la prédestination : Jésus-Christ est mort pour tous les humains, même si son sacrifice n'a racheté efficacement que les seuls élus. Cette distinction d'une volonté générale de Dieu et d'un décret spécial de prédestination reçoit le nom d'« universalisme hypothétique ». Un autre pasteur, Claude Pajon (1626-1685), a une

optique psychologisante : ce qu'imprime en chacun la lecture de la Bible ou la prédication est rapproché de l'« illumination intérieure du Saint-Esprit ». C'est refuser la rupture entre connaissance naturelle et acte de foi. Si ce dernier ne se produit pas, la cause peut en revenir simplement aux circonstances. Le pajonisme se développe dans le protestantisme du Centre de la France. Selon certains auteurs (Léonard, Chaunu), il ne correspondait guère à la théologie de résistance nécessaire pour une minorité en péril. Il pouvait, au contraire, amener à minimiser la gravité du passage à la « religion du roi ».

Après quelques années fastes sous Mazarin, sensible à la non-participation des protestants aux Frondes, et recherchant l'alliance avec Cromwell, le temps de la persécution arrive. La mise à mort de Charles I^{er} semble prouver le danger de l'« hérésie » protestante. Les huguenots répliquent en affirmant leur loyalisme monarchique. Louis XIV peut croire, alors, qu'ils accepteront de changer de religion, de se « réunir », selon le terme de l'époque, pourvu que leur roi le leur ordonne. Le monarque estime d'abord pouvoir faire l'économie d'une révocation officielle. Pendant vingt-cinq ans, divers édits démantèlent, de fait, l'*édit de Nantes*, entraînant la destruction de nombreux temples, transformant les protestants en marginaux pourchassés. Des métiers leur sont interdits. Les missions catholiques partent à la reconquête des terroirs protestants, provoquent des incidents qui permettent la répression. Un climat hostile se développe, et les mariages interconfessionnels diminuent brutalement. Une « caisse des conversions » tente, sans grand succès, d'attirer les protestants pauvres par l'appât du gain.

Le roi et l'Église catholique pensent que, privée de son encadrement religieux et entravée dans sa vie quotidienne (ainsi, on enlève des enfants de familles bourgeoises pour les éduquer dans le catholicisme), la population protestante va « se réunir ». Si certains changent effectivement de religion, la majorité résiste d'autant plus que les traitements qu'elle subit lui rendent le catholicisme odieux. Résistance passive : une tentative de célébration du culte sur les lieux des temples détruits (avec Claude Brousson en 1683) ne rencontre qu'un succès limité. Mais, « recroquevillée, la religion prétendue réformée laisse passer la tourmente en espérant obstinément des jours meilleurs et sa résignation même nargue le pouvoir » (E. Labrousse).

La situation est d'autant plus intolérable pour Louis XIV que, en conflit avec le pape, il veut apparaître comme le champion du catholicisme. Après une première expérience en Poitou (1681), la « grande dragonnade » (printemps-été 1685), et les conversions massives qu'elle

impose en terrorisant les protestants, rend possible la Révocation de l'édit de Nantes par l'édit de Fontainebleau (17 au 18 octobre 1685) qui va à contre-courant de la progressive tolérance qui s'instaure dans d'autres pays. L'édit ordonne la destruction des derniers temples, oblige les pasteurs à se convertir (un cinquième le feront) ou à quitter le territoire sans emmener leurs enfants, et interdit, en revanche, aux protestants d'émigrer. Le baptême et le mariage catholiques sont désormais obligatoires pour tous (sauf en Alsace, protégée par le traité de Westphalie, où le protestantisme n'est pas aboli, bien qu'en butte à de sérieuses brimades). Un article de l'édit laisse ouverte la possibilité d'une dévotion privée. Il ne sera pas respecté, et la participation forcée au rituel catholique de la communion scandalisera certains [2].

Les institutions réformées (Églises, écoles, synodes) démantelées, le dernier bastion de la résistance huguenote est alors la conscience, le « for intérieur » de chaque protestant. Et pour ceux qui partent clandestinement (250 000 sur environ 1 000 000) survient une dislocation de la famille, un désenracinement des liens locaux, provinciaux, des allégeances diverses. Le huguenot du « Refuge » se caractérise par sa mobilité et sa participation à l'élaboration d'une nouvelle forme de « civisme » dépassant les particularismes. La Révocation entraîne un apport huguenot consistant à la création de l'individu moderne.

La France sort renforcée et affaiblie de la Révocation. Renforcée dans le court terme : « Pacte social entre la monarchie et l'écrasante majorité catholique, elle clôt la phase des grandes rébellions pour les masses catholiques, produit un consensus » (E. Le Roy Ladurie). Affaiblie à moyen et long terme par une perte sensible dans certains secteurs de l'économie (moins, cependant, qu'on ne l'écrit parfois) et par l'échec de l'objectif : uniformiser le pays. Pour pouvoir pourchasser les huguenots restés fidèles à leur foi, on distingue alors catholiques et « nouveaux convertis ».

Ceux-ci acceptent une apparence de catholicisme, mais, mettant en œuvre le sacerdoce universel, ils pratiquent le culte familial. De petites assemblées clandestines témoignent d'une résistance plus active. La vie est alors très difficile. Les dragons continuent de sévir. Enlever des enfants pour les « catholiciser » reste fréquent. L'obligation du mariage catholique entraîne l'augmentation du célibat, la multiplication des concubinages. Le refus de l'extrême-onction est sévèrement puni : le cadavre est « traîné sur la claie et jeté à la voirie », ses biens sont confisqués. À certains endroits, des bûchers s'allument, galères et prisons se remplissent. Les Lettres pastorales envoyées du Refuge (surtout celles de Jurieu, violemment

antiabsolutistes) constituent une littérature d'opposition. Une communauté entière apprend ainsi à désobéir à son roi, portant atteinte à la crédibilité de la monarchie. Par ailleurs, en Europe, la constitution de la ligue d'Augsbourg est favorisée par la réaction de rejet provoquée par la Révocation. En France même, des catholiques aident des protestants ou refusent de les dénoncer, désavouant, de fait, la complicité de leur Église. L'époque du renouveau catholique finit en 1685. Celle de l'anticléricalisme va bientôt commencer.

La résistance protestante est le fait d'une Église sans clercs. De jeunes prophètes et prophétesses (comme Isabeau Vincent), des prédicants se lèvent. En 1702, la révolte des camisards éclate dans les Cévennes. Menée par des chefs populaires comme Mazel, Marion, Roland et Jean Cavalier, cette guérilla religieuse va mettre partiellement en échec l'armée royale. Événement symbolique, en août 1715, juste avant la mort de Louis XIV, se tient le premier synode clandestin.

La reconstitution des Églises réformées du Midi et de l'Ouest est principalement l'œuvre d'Antoine Court (1695-1760). Elle s'effectue contre l'illuminisme des camisards (dont plusieurs, réfugiés à Londres, continuent de prophétiser). Malgré des tensions avec le Refuge, elle bénéficie de l'aide de la Suisse, notamment du séminaire de Lausanne qui forme des pasteurs (beaucoup revenus en France seront exécutés). En dépit d'un *édit* de 1724, qui réitère et même aggrave les dispositions de la Révocation, des cultes ont lieu dans des endroits écartés (le « Désert »). Ils sont fréquentés par le peuple, peu par la bourgeoisie qui s'en tient au culte de famille. Périodes de semi-tolérance et de vive répression alternent jusqu'à la seconde moitié du xviii^e siècle. L'obstination de Marie Durand et de ses compagnes enfermées, pendant des décennies, à la tour de Constance d'Aigues-Mortes et le supplice du négociant Jean Calas, en 1762 (qui entraîne la protestation tardive de Voltaire), restent, dans la mémoire protestante, les symboles de cette résistance.

Notes

[1] La communauté vaudoise est issue de l'action de Pierre Valdo, laïc lyonnais qui, à la fin du xii^e siècle, a voulu réformer l'Église.

[2] Rappelons que les protestants considéraient la transsubstantiation comme une « idolâtrie ».

Chapitre V

Des lumières aux réveils

Pour le protestantisme, de nouveaux problèmes succèdent aux difficultés dues à son « établissement » et au renouveau catholique. Les Lumières possèdent un enracinement partiellement protestant mais tendent à refuser toute objectivité religieuse, à marginaliser culturellement les réalités ecclésiales. Dans ce contexte, des philosophes et des théologiens d'origine piétiste tentent de redéfinir la religion, de lui redonner une pertinence. Et, de leur côté, des mouvements de Réveil cherchent à manifester, de façon renouvelée, la vitalité protestante.

Lumières et néopiétisme

Les Lumières ne revêtent pas partout la même signification. En France, leur anticléricalisme virulent les oppose à l'Église catholique. Dans l'Europe protestante, les Lumières (l'*Aufklärung*, l'*Enlightenment*) deviennent une contestation de l'orthodoxie comme l'est, d'une autre façon, le piétisme. Parfois, on peut trouver chez le même penseur des caractéristiques de ces trois courants.

En Allemagne, les rapports entre religion et révélation se trouvent au cœur de la réflexion pendant toute la période qui va de Luther à Hegel. Un rationalisme religieux fleurit dans des universités jusqu'alors orthodoxes ou à celle, piétiste, de Halle où enseigne Christian Wolf (1679-1754). La proximité de la théologie et de la philosophie, dans un univers où un laïc peut avoir une réflexion religieuse autorisée (ainsi, Leibniz est un des interlocuteurs protestants de Bossuet), facilite l'évolution de l'orthodoxie luthérienne vers un certain libéralisme. Selon le théologien Volkmar Reinhard, la raison intervient pour comprendre le sens de l'Écriture et se soumet pour accepter les doctrines qui s'y trouvent ; d'autres mettent en cause certains livres bibliques ; d'autres, enfin, en arrivent à une position déiste, reprise unilatérale du théocentrisme de la Réforme.

Les Provinces-Unies des années 1680 constituent un des berceaux des

Lumières. On y trouve deux théoriciens protestants de la liberté de croyance, le huguenot Pierre Bayle (1647-1706) fuyant les persécutions et John Locke (1632-1704). Bayle se fonde sur l'obligation, pour chaque individu, d'être fidèle aux ordres de sa conscience, siège de la relation avec Dieu. Il réclame la liberté, y compris pour les athées. Locke élabore la philosophie politique du « gouvernement limité », l'idée d'une séparation entre l'État et les Églises, la vision de l'Église comme association volontaire où on entre et dont on sort librement. Les Provinces-Unies constituent un lieu privilégié du Refuge huguenot dont la deuxième génération, détachée des liens qui enserraient l'homme classique, doit user de son savoir pour gagner sa vie. Là émergent écrivains, journalistes, traducteurs, compilateurs, adaptateurs. Ils se montrent critiques, relativistes, voire narquois. Une bonne part des textes de l'Encyclopédie paraphrase des écrits de huguenots du Refuge qui diffusent ce que l'Europe protestante a produit d'important en matière de droit, de science et de philosophie.

L'Encyclopédie et les Lumières sont donc dépendantes des courants de pensée qui dominent l'Europe protestante, mais représentent une évolution notable de la pensée protestante originelle. Par ailleurs, l'enracinement des Lumières dans d'autres courants qui vont de l'humanisme érasmien aux libertins du xviii^e siècle, et comprennent des franges de la Réforme comme le socinianisme, ne doit pas être sous-estimé.

Avec les Lumières, la tolérance devient un idéal de vie en société. Un glissement s'opère. Rédigé par le pasteur genevois Jean-Edme Romilly, l'article « Tolérance » de l'Encyclopédie délimite la sphère de l'État (la conservation de la vie, de la tranquillité, des possessions et des privilèges) et celle de l'Église (la perfection de l'être humain et le salut de son âme). Il aurait pu être signé par des anabaptistes, des congrégationalistes du xvi^e siècle et par des indépendants au xvii^e siècle, notamment Williams. Mais, pour eux, la distinction des domaines de l'État et de l'Église entraîne une tolérance religieuse dans la société civile, sans amener de pluralisme doctrinal dans l'Église : celle-ci est constituée de volontaires « régénérés ».

Trois positions types sur la tolérance vont coexister... Celle – socialement marginalisée – des « sectes » [\[1\]](#) protestantes (nous venons de l'énoncer). La deuxième conception provient d'une critique interne du luthéranisme et du calvinisme. Fondée sur une conception du salut offert à tous les humains, elle est favorable au pluralisme théologique à l'intérieur des Églises. Une troisième, spécifique au courant déiste, anticlérical des Lumières, prône l'indifférence pour le contenu

doctrinal des confessions religieuses. Il lui semble source de divisions inutiles ou même de luttes néfastes.

Une société tolérante et, par définition, incompétente en matière de dogmes adopte, pour elle-même, cette dernière position, sans l'imposer à ses membres. Mais, comme la vie quotidienne se déroule toujours dans un certain climat social, les pressions de la société de chrétienté en faveur de telle ou telle religion se retrouvent progressivement remplacées par l'atmosphère de la société sécularisée favorisant un certain détachement religieux.

Pour tout un courant des Lumières, la tolérance apparaît donc liée à la recherche d'une religiosité universelle où Dieu tend à se confondre avec les lois de la nature et où compte surtout l'attitude morale. Longtemps, la plupart des penseurs et philosophes ne se voudront pas athées. Plusieurs témoignent de la sympathie pour l'unitarisme, en partie issu du socinianisme et du congrégationalisme (en rupture avec la tendance majoritaire). En 1773, la première Église unitarienne est fondée à Londres. Avec Joseph Priestley (1733-1804), l'unitarisme interprète l'Écriture de façon rationaliste et optimiste, rejetant la doctrine trinitaire et le dogme de la chute.

Dès le xvii^e siècle, des exégètes protestants comme Hugo Grotius tentaient d'expliquer les livres bibliques en les mettant en rapport avec d'autres textes de leur époque. Leur influence fut limitée par la montée des orthodoxies qui percevaient la Bible de façon plus intemporelle. Le catholique Richard Simon et le huguenot (réfugié en Hollande) Jean Leclerc sont, à la fin du siècle, les fondateurs de la critique biblique. Ensuite, des esprits novateurs ont tendance à trier dans le donné biblique (Locke oppose les Évangiles aux « déviations » de Paul, par exemple) ou à l'interpréter – comme Kant – d'une manière conforme à la raison morale.

La construction de la maçonnerie moderne est marquée par le protestantisme. Elle comporte un large éventail d'appartenances allant de calvinistes orthodoxes – comme le pasteur écossais James Anderson (1680-1739) qui publie, en 1723, les célèbres Constitutions, longtemps charte de la Maçonnerie – aux catholiques (la condamnation du pape intervient en 1738) et aux déistes. Les premiers rôles sont souvent tenus par des protestants de tendance arminienne comme le pasteur descendant de huguenots Jean-Théophile Désaguliers. La maçonnerie est un lieu de débat, de conciliation entre les remises en cause des Lumières et des pratiques chrétiennes. Elle favorise l'accès à de nouveaux cadres culturels de catégories sociales : négociants, entrepreneurs, gens de boutique et d'artisanat.

Les Lumières sont également constituées par des courants regroupés sous le terme d'« illuminisme ». À partir du terreau du piétisme suédois, le théosophe Emmanuel Swedenborg (1688-1772) s'estime élu par Dieu pour interpréter le sens intérieur et spirituel des Écritures et décrire le sort futur des âmes. L'occultisme attire, de son côté, certains esprits comme le pasteur de Zurich Jean Gaspard Lavater (1741-1801). Des loges mystiques se développent dans les pays de langue allemande.

Bien différent est le néopiétisme qui, préservant une part de la critique rationaliste, débouche sur une expérience de l'élan vers Dieu. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est marqué par son protestantisme malgré sa conversion temporaire dans le catholicisme et ses démêlés avec les pasteurs suisses. Ses théories politiques s'enracinent dans la tradition contractualiste de Bèze et d'autres calvinistes. De l'origine des causes de l'inégalité parmi les hommes est dédié au magistrat de Genève, ville dont la constitution est, selon lui, la meilleure possible. Rousseau refuse tout magistère ecclésial, met l'accent sur le rapport à Dieu en dehors de toute médiation. *La Profession de foi du vicaire savoyard*, la *Lettre à Mgr de Beaumont* et les *Lettres de la montagne* (qui revendiquent les principes originels de la Réforme contre le protestantisme du temps) témoignent d'une totale liberté d'examen et affirment la « sainteté de l'Évangile ». Coup d'arrêt à la religion naturelle, elles contiennent cette déclaration qui scandalisa Voltaire : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » La religion de Rousseau annonce Kant par son exigence d'universalité morale, ouvre la voie à la religiosité romantique en recherchant un Dieu sensible au cœur.

Élevé dans un milieu piétiste, Emmanuel Kant (1724-1804) aura une influence considérable dans la pensée protestante et en dehors d'elle. De ses études en théologie, il retient l'idée de concilier piétisme et rationalisme. On la retrouve dans l'affirmation conjointe que Dieu, la liberté, l'immortalité, inatteignables par la raison théorique, sont nécessaires à la conscience morale. Kant considère qu'après s'être posé les questions « Que puis-je connaître ? » et « Que dois-je faire ? » il lui faut se demander : « Que m'est-il permis d'espérer ? », question qui appartient davantage à la culture luthéro-piétiste qu'à la tradition philosophique stricto sensu. La religion dans les limites de la simple raison adopte le plan du Credo en remplaçant le premier article par un développement sur le mal. Les éléments historiques et relatifs que comportent les Églises sont écartés au profit de la « pure religion du Christ » conçue selon l'esprit du temps.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) garde l'interdit de Kant sur les

spéculations métaphysiques. Ses Discours sur la religion (1799), apologie du christianisme auprès des intellectuels, ont un très grand impact. Prédicateur, professeur de théologie et membre de l'Académie des sciences de Berlin, il publie la Brève exposition du système théologique (1811) et la Foi chrétienne d'après les principes de la Réforme (1821). Il considère la religion comme intuition de l'Univers, contemplation, piété, présence de Dieu. Sa racine est le sentiment d'absolue dépendance, dont l'origine est Dieu, centre de l'existence authentique. Le Christ se distingue du reste de l'humanité par l'intensité de sa conscience de Dieu, l'exemple parfait de la dépendance. Partant de l'expérience religieuse (pour donner au christianisme un fondement empirique), Schleiermacher reprend, à sa manière, les thèmes de la dogmatique tout en insistant sur la portée pratique de la théologie. Il se veut artisan de l'Allemagne nouvelle, après l'invasion napoléonienne. Il œuvre pour l'unité entre luthériens et réformés. Avec lui, la théologie protestante s'engage dans une reconstruction qui tient compte de la sécularisation intellectuelle. L'être humain, exalté par la philosophie des Lumières, est replacé dans des limites de créature, dans une dépendance à l'égard d'un autre. Plusieurs courants protestants vont voir leur piété et leur théologie influencées par son optique.

Les Réveils du xviii^e siècle

Le terme de « Réveil » provient de l'expression revival of religion, employée à partir du xviii^e siècle. Les revivalistes cherchent à atteindre deux milieux différents : les chrétiens dont l'intensité de la vie spirituelle s'est affaiblie et les milieux plus ou moins déchristianisés.

En Grande-Bretagne, au xviii^e siècle, une certaine apathie s'est répandue dans l'Église d'Angleterre et a même atteint des milieux non conformistes. Le latudinarisme insiste sur un christianisme facteur de bonne moralité plus que source de convictions ferventes. Il réagit ainsi contre les ardeurs du puritanisme et l'intolérance de l'Église d'Angleterre lors de la restauration. Au même moment, notamment par l'action de non-conformistes presbytériens (comme James Watt), baptistes et quakers, commence une révolution industrielle qui entraîne une prolétarianisation d'habitants des campagnes. Ceux-ci vont peupler des taudis de cités nouvelles, minières ou manufacturières, lieux où l'on ne trouve guère de présence des Églises.

Le Réveil commence à se manifester avec Howell Harris (1714-1773),

un laïc qui prêche dans le pays de Galles, et avec Georges Whitefield (1714-1770) qui, du haut de terrils, prêche en plein air à des mineurs en 1739. John Wesley (1703-1791), après avoir dirigé un cercle d'étudiants pieux à Oxford, fréquente la communauté morave à Londres. Là, il a l'intime assurance que « ses péchés lui sont remis » et sent « son cœur s'échauffer étrangement » (expérience du salut, dont l'influence piétiste est indéniable et qui va devenir un modèle de la conversion revivaliste). Bien qu'attaché « au décorum et à l'ordre », il accepte les audaces de Whitefield (prédication en plein air, recrutement de prédicateurs laïcs) et va structurer le Réveil.

Le Réveil veut donner un souffle nouveau aux Églises protestantes. Ses prédicateurs prêchent dans les temples si la chaire leur est offerte. Mais la place du marché, le terrain communal sont aussi choisis, malgré les réserves des pasteurs, et des assemblées sont bientôt marquées par des phénomènes de prostration physique, de larmes, de cris de douleur ou de joie, de frémissements convulsifs. Si la hiérarchie anglicane est hostile, des milieux distingués seront atteints par des femmes : Lady Huntington, Lady Maxwell... Comme l'aile gauche du puritanisme et le piétisme, le Réveil favorise une promotion féminine : des femmes fonderont des écoles, prêcheront, commenteront la Bible. Le Réveil se propage en multipliant les brochures, et par un nouveau mode d'expression : le magazine religieux. Son hymnologie va jouer, jusqu'au ^{xx}e siècle, un grand rôle d'enseignement populaire et de manifestation de la joie de la vie chrétienne.

Les revivalistes vont être appelés « évangéliques » ou « méthodistes ». En fait, ces termes prennent progressivement des sens différents. Le terme « évangélique » signifiait, au ^{xvi}e siècle, l'ensemble des partisans des idées nouvelles et dans le monde germanique, aujourd'hui encore, evangelisch est synonyme de « protestant ». Dans les pays anglo-saxons, evangelical désigne l'ensemble des gens (des anglicans pieux aux non-conformistes) issus du Réveil qui se considèrent comme « régénérés ». Il induit une distinction interne au protestantisme. Les « évangéliques » combattent le manque de ferveur et les tendances rationalisantes. Aux ^{xix}e et ^{xx}e siècles, ils contesteront le libéralisme théologique, la recherche de compromis théologiques avec la sécularisation. Le méthodisme devient peu à peu une partie du Réveil qui s'organise en nouvelle dénomination protestante.

D'abord un désaccord théologique survient entre Whitefield et Wesley. Le premier enseigne la doctrine de la prédestination, le second est arminien. Ensuite, imitant les moraves, Wesley organise ses adeptes en

« classes », petits groupes se réunissant pour s'édifier mutuellement. Il leur donne une règle commune et la première conférence où l'on organise des tournées de prédicateurs a lieu en 1744. Sa théologie ne diffère pas, pour l'essentiel, des Trente-neuf articles. Mais, tout en voulant conserver l'enseignement de Luther sur la justification, elle insiste sur la sanctification, intégrant la notion d'œuvre dans le concept même de foi. Wesley a lu François de Sales et les courants mystiques catholiques. Pour lui, la sanctification n'est pas seulement l'accomplissement d'actions bonnes, c'est aussi une « disposition de l'âme » que l'on acquiert progressivement.

Il existe des influences réciproques entre le Réveil anglais et le « Grand Réveil » américain (Great Awakening). Jonathan Edwards (1703-1758) commence à prêcher le Réveil à Northampton (Massachusetts) et dans le Connecticut. En 1740, Whitefield effectue une tournée en Amérique et attire des foules considérables, notamment à Boston. Le Réveil se propage de la Nouvelle-Angleterre vers le sud. Comme en Grande-Bretagne, face aux pasteurs établis, des prédicateurs itinérants, sans autre garantie que leur « nouvelle naissance », prêchent avec ferveur et autorité. Anglicans, congrégationalistes, presbytériens, baptistes... se trouvent atteints par ce Réveil qui relativise les distinctions ecclésiastiques et aussi raciales, sociales et de genre. Des femmes et des Noirs se mêlent aux hommes et aux Blancs. Des pauvres peuvent se proclamer « enfants de Dieu ». L'habit des « réveillés », reprenant la sobriété puritaine, constitue un signe distinctif d'identification et une critique implicite de l'ordre social. Jeux de course, danse, boissons alcoolisées – autant de manières de vivre de la classe dirigeante – sont refusés.

Pourtant, des fils de famille assistent à des réunions revivalistes et sont conquis. Même les autres protestants – parfois semi-rationalistes – viennent davantage au culte. Le Réveil favorise également les mélanges ethniques. Chaque vague d'émigration avait amené son Église. Maintenant congrégationalistes anglais, presbytériens écossais, luthériens allemands, etc. fréquentent les mêmes réunions. Une identité nouvelle se forge, l'identité évangélique, élément constitutif de l'identité américaine. Ce n'est pas un hasard si le conflit avec l'Angleterre éclate dans les années 1760 alors que le Réveil a obtenu un grand impact. Bien des fils de prédicateurs revivalistes vont devenir des porte-parole de la Révolution américaine.

Un nouveau pays se fonde entre 1776 et 1787 sous l'impulsion conjointe de protestants revivalistes et d'autres influencés par Locke et Montesquieu. Des motifs religieux – hostilité à l'Église d'Angleterre, espoirs de hâter le retour du Christ – se mêlent aux motifs

économiques et politiques. La Déclaration d'indépendance affirme que, « créés égaux », les humains « sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables ». Parmi eux se trouvent « la vie, la liberté et la recherche du bonheur ». Les gouvernements doivent garantir ces droits, et leur pouvoir émane du consentement des gouvernés. Si la forme de gouvernement va à l'encontre de ce but, « le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement ». Il existe une certaine filiation avec les idées de Bèze et de ses successeurs. Différents États (Virginie, Pennsylvanie, Delaware, Massachusetts...) rédigent des « déclarations des droits » qui préfigurent la Déclaration française de 1789. La volonté d'équilibrer les pouvoirs par des contre-pouvoirs est nette dans la Constitution de 1787 : elle provient de la méfiance des calvinistes vis-à-vis de la nature corrompue de l'homme. L'influence « aristocratique » anglicane se marque par l'instauration d'un exécutif fort et celle des congrégationalistes (baptistes...) dans les amendements de 1791 dont le premier proclame la séparation des Églises et de l'État et la liberté religieuse.

Évolution des Réveils au xix^e siècle

Au tournant du siècle, le Réveil britannique trouve un nouveau souffle sous l'impulsion d'un laïc, William Wilberforce (1759-1833), qui affirme : « Dieu m'a confié deux tâches : faire abolir la traite des Noirs et réformer les mœurs. » Vaisseau négrier promené à travers le pays, débats parlementaires, financement par de riches évangéliques de la colonie de la Sierra Leone, refuge pour esclaves libérés amènent l'abolition de la traite en 1807. La réforme des mœurs annonce la période victorienne. Elle se teinte de conservatisme politique (les « excès » de la Révolution française servent de repoussoir) et de réformisme social. Lord Shaftesbury (1801-1855) et ses amis luttent pour les premières lois sociales. À l'exemple anglais, des milieux évangéliques de Prusse, de Suisse et de France feront pression en faveur d'une législation sociale. En Écosse, Thomas Chalmers invente des formes nouvelles de vie paroissiale adaptées aux transformations produites par la révolution industrielle.

Le méthodisme organise une partie des couches populaires en faveur d'un ordre social libéral. Des sociétés interdénominationnelles favorisent la diffusion de la Bible et de traités religieux, l'essor de l'enseignement (invention par un anglican et un quaker de la

pédagogie dite de l'enseignement mutuel). Sous l'impulsion de figures féminines – Joséphine Butler, Elizabeth Fry et Florence Nightingale –, la défense des prostituées, l'amélioration de la condition pénitentiaire et l'amélioration de la santé constituent des préoccupations importantes. Ainsi, la religion apparaît facteur de bien-être, contribue à la mobilité sociale, à l'entrée dans la modernité. La critique du système social va s'effectuer ensuite dans les syndicats ou le Parti travailliste qui recruteront beaucoup de méthodistes et de non-conformistes.

Le Réveil facilite des regroupements entre protestants évangéliques de diverses Églises mais renforce aussi la pluralité des dénominations. Dans les années 1820 se créent des communautés de « Frères ». Elles veulent retrouver un sacerdoce universel radical (refus du pastorat) et la simplicité de l'Église primitive. La société se sécularisant, les traits contre-culturels sont marqués. Les « Frères » se scindent en « Frères étroits » – ou « darbystes », du nom de John Darby (1800-1882) – qui mettent des conditions rigoureuses d'admission à la cène, et en « Frères larges ». Au sein du méthodisme, l'Armée du salut commence ses campagnes d'évangélisation dans le dernier tiers du siècle. William Booth (1829-1912) et ses « soldats de Dieu » sont alors fort controversés. Mais, au fait des techniques de communication, l'Armée du salut développe sa présence dans les milieux populaires, tentant d'y apporter « soupe, savon, salut ».

Genève paraissait imprégnée d'idées proches des Lumières au début du xix^e siècle avec Jean-Jacques-Caton Chenevière (1783-1871). Cela change avec le développement du Réveil (fondation en 1831 de la Société évangélique de Genève). Louis Gaussen (1790-1863) oppose à une lecture rationalisante la doctrine de la « théopneustie » (inspiration plénière de l'Écriture).

Le Réveil arrive aussi en France. Les réformés français, meurtris par les persécutions et l'exode, sont autour de 500 000. Après avoir obtenu un état civil régulier (1787) et vécu une « lune de miel » (D. Robert) avec les révolutionnaires de 1789, ils ont subi, comme les catholiques, les excès antichrétiens de la Terreur et en 1815 dans le Midi, en outre, les violences de la Terreur blanche. Mais réformés et luthériens ont obtenu, en 1802, le statut de « culte reconnu » qui leur assure une certaine liberté et les aide à reconstruire leurs temples. Le Réveil constitue un élément de la restructuration de ce protestantisme. Sa théologie reprend des thèmes issus de la Réforme et du piétiste : corruption de l'être humain, sacrifice de Jésus-Christ satisfaisant la justice de Dieu, expression de la Parole de Dieu dans l'Écriture, nouvelle naissance, Église comme assemblée des croyants. Ses

principaux représentants sont Frédéric Monod (1794-1863) et son frère Adolphe (1802-1856), célèbre prédicateur.

Les revivalistes fondent des œuvres éducatives, sanitaires, d'aide sociale et font de l'évangélisation (malgré l'hostilité gouvernementale sous le Second Empire et l'Ordre moral). La bourgeoisie évangélique se veut conductrice du changement social, favorise l'instruction (loi Guizot en 1833), la promotion d'une élite ouvrière. Mais le rôle du Réveil est limité par sa volonté de se distinguer des autres protestants, dont certains, sous l'impulsion du théologien libéral Samuel Vincent (1787-1837), font preuve de vitalité. Par ailleurs, le Réveil plante des dénominations qui ont fleuri dans le terreau anglo-saxon (méthodisme, baptisme, assemblées de Frères).

Le grand théologien du protestantisme francophone est alors le Suisse Alexandre Vinet (1797-1847). Il distingue l'individualisme strict (« panthéisme social ») et l'individualité, réaction active et personnelle face à l'enracinement social. Cette théorie est liée à une théologie de la conscience. L'être humain n'est pas seulement la partie d'un tout, mais possède un « droit inaliénable » face à la société parce qu'il se trouve en relation avec Dieu grâce à sa conscience, considérée comme l'ambassadeur de Dieu en chaque individu. Il existe chez Vinet une dialectique entre l'« Évangile extérieur » (la Bible) et l'« Évangile intérieur » (la conscience) qui permet l'établissement d'un dialogue avec les non-croyants.

Dans le monde germanique, piétisme, réveil, romantisme et confessionnalisme luthérien forment un ensemble diversifié. Le redressement national qui suit l'occupation française favorise un renouveau religieux. Des théologiens comme Klaus Harms attaquent le rationalisme et le professeur de Berlin, Auguste Neander (1789-1850), disciple de Schleiermacher, se montre plus proche que son maître de l'orthodoxie, tout en valorisant une théologie du cœur. Au Wurtemberg, une piété joyeuse se développe autour des activités de Jean-Christophe Blumhardt (1805-1880) qui vont jusqu'au don de guérison.

La Scandinavie connaît, elle aussi, des formes de renouveau. En Norvège, un mouvement de Réveil est conduit par un laïc, Jean-Nielsen Hauge. En Suède, les tendances nouvelles sont piétistes, voire illuministes : des « crieurs » de la repentance proclament l'imminence du Jugement dernier. Le luthéranisme danois est renouvelé, avec difficulté, par le courant plus libéral de Nicolas Grundtvig (1783-1872). Le rejet de tout lien entre la condition du croyant et l'ordre bourgeois imprègne la pensée de Søren Kierkegaard

(1813-1855) dont on connaît l'influence intellectuelle sur la philosophie du ^{xx}^e siècle mais qui n'a guère été compris de son vivant.

Les États-Unis, depuis la guerre d'Indépendance, se trouvaient pratiquement dépourvus d'un ministère anglican. Wesley, agissant comme évêque charismatique – comportement bien protestant –, ordonna Thomas Coke. L'Église méthodiste épiscopale est fondée à Baltimore en 1784. Les succès rapides du méthodisme dans le Nouveau Monde s'expliquent par l'activité itinérante de ses ministres et par le caractère vibrant et sentimental de leur prédication. Au tournant des ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles, le « deuxième Réveil » se propage sur la Frontière. Baptistes et méthodistes organisent de grandes kermesses d'évangélisation : les *camps-meetings*, parfois accompagnés des manifestations physiques et psychiques des holy rollers (saints cabrioleurs).

Jusqu'à la guerre de Sécession, le Réveil va périodiquement resurgir, devenant une composante importante de l'histoire américaine comme l'est la multiplicité des dénominations, souvent subdivisées en organisations autonomes selon la langue, l'ethnie, la géographie. L'arc-en-ciel protestant collabore, dans une région ou une ville, en vue de tâches sociales et éducatives, de prédications d'appel ou de réveil. Les sociétés interdénominationnelles ressemblent à leurs homologues britanniques. De fervents prédicateurs émergent, comme Charles Finney (1792-1875) qui transporte le Réveil dans les grandes villes. À la fin du ^{xix}^e siècle et au début du ^{xx}^e siècle, si un revivalisme classique n'est pas éteint (des campagnes d'évangélisation sont effectuées par Dwight Moody et Billy Sunday), la minutie de l'organisation y prend de plus en plus d'importance. Le Réveil perd alors en grande partie sa dimension sociale, intériorisant un progressif reflux de la religion dans la sphère privée. Une attitude de défense orthodoxe semble être prédominante.

En Hollande, Abraham Kuyper (1837-1920), pasteur et homme d'État contre-révolutionnaire (créateur du premier parti politique au sens moderne du terme), défend un calvinisme strict qui aboutira à l'Église re-réformée. Celle-ci se caractérisera par sa méfiance envers la contraception, attitude qui tranchera nettement avec celle, très favorable, que prendront la plupart des Églises et institutions protestantes au ^{xx}^e siècle. En France, Auguste Lecerf sera alors l'artisan d'un renouveau calviniste.

Des Églises nouvelles surgissent au ^{xix}^e siècle. L'adventisme naît d'un terreau baptiste : un fermier autodidacte, William Miller, prédit le retour du Christ pour 1844. Après cette date, certains de ses adeptes

retournent à leurs Églises d'origine, d'autres restent autonomes. La branche la plus importante est l'adventisme du Septième Jour fondé par Ellen G. White (1827-1915), qui affirme avoir reçu du ciel l'explication des prophéties bibliques. L'observation du repos le samedi, la dîme, la réforme sanitaire constituent des caractéristiques de l'adventisme, ainsi qu'aujourd'hui une militance pour la liberté de croyance et la défense des minorités. Le pentecôtisme apparaît en 1901 à l'école biblique de Topeka (Kansas) avec Agnès Ozman qui se mit à parler en langues (glossolalie). Le pasteur baptiste noir William J. Semour donne à ce nouveau Réveil, qui insiste sur les « dons de l'Esprit » manifestés lors de la Pentecôte, un élan national puis international (1906).

Au xix^e siècle, l'esclavage constitue un des problèmes qui agitent les Églises américaines. Des mouvements de Réveil favorisent l'abolitionnisme prolongeant l'action des mennonites et des quakers. Cependant, le Sud résiste d'autant plus à l'antiesclavagisme que la production de coton fait un bond spectaculaire. Dans les années 1840, des scissions s'effectuent, sur ce sujet, entre méthodistes, baptistes et presbytériens. De 1866 à 1869, juste après la guerre de Sécession, le Ku Klux Klan manifeste un racisme protestant qui prend pour attributs l'épée du Seigneur, la Bible, l'eau du baptême, la croix et le drapeau confédéré. Il se veut l'héritier des croisés du Moyen Âge (d'où la tenue de ses adeptes avec de longues robes blanches et des cagoules). Dissous, le mouvement renaîtra en 1915 avec l'ex-pasteur méthodiste, William Joseph Simmons, en réaction à de nouvelles vagues d'immigration. Il comptera jusqu'à cinq millions de membres en 1925 (entre 50 000 et 100 000 au début du XXI^e siècle).

Les pays de culture protestante favorisent l'émancipation des femmes. Ainsi, elles pourront être médecins bien avant leurs consœurs françaises. Dans certaines Églises protestantes, la campagne antiesclavagiste est active grâce à des sociétés féminines, notamment à Boston (avec Maria Weston Chapman), Philadelphie et New York. Des militantes prennent la parole dans les temples, dénoncent la complicité de protestants dans le maintien d'une situation d'infériorité faite aux Noirs (esclaves ou libres). Une association de pasteurs les combat. Une controverse nouvelle s'ensuit et, en 1838, Sarah Grimké publie ses Lettres sur l'égalité des sexes et la condition de la femme, premier manifeste féministe protestant. Peu à peu, une exégèse féministe de la Bible est entreprise (à la fin du siècle, Elizabeth Cady Standon la propage). Des féministes protestantes anglo-saxonnes affirment : « Prier Dieu, Elle vous exaucera ! »

Dès 1848, la convention de Seneca Falls (New York) réclame la fin du

monopole masculin de la prédication en chaire (déjà réalisée chez les quakers et de façon intermittente dans des mouvements de Réveil). Cette revendication se heurte à de fortes oppositions. Mais des organisations protestantes contrôlées par les femmes deviennent puissantes. Leurs finances et leur influence permettent d'accentuer la pression qui s'exerce d'abord au niveau du laïcat. Dans les années 1880, des femmes commencent à être élues déléguées d'Églises locales ou de synodes régionaux et participent, par ce biais, au pouvoir ecclésiastique. La situation vers le pastoralat progresse au début du xx^e siècle. En Europe, c'est après la guerre de 1914-1918 que de telles questions sont abordées. Peu à peu, au xx^e siècle, différentes Églises de divers continents comportent des femmes pasteurs.

Notes

[1] Au sens sociologique – c'est-à-dire neutre – de ce terme.

Chapitre VI

Le protestantisme contemporain

À partir du xix^e siècle, l'expansion mondiale du protestantisme, résultat de l'œuvre missionnaire, contraste avec des difficultés rencontrées, en Occident même, face aux nouvelles conditions de vie (urbanisation, industrialisation), d'univers symbolique (effacement de la temporalité, extension de la spatialité) et à des formes de pensée qui ne se préoccupent plus de l'« hypothèse de Dieu ». De différentes manières, le protestantisme fait face à ce monde moderne qu'il a contribué à façonner. Avec l'œcuménisme, il s'engage dans un dialogue avec d'autres confessions chrétiennes. À la fin du xxe et au début du XXI^e siècle, la modernité est partiellement en crise, et le courant évangélique manifeste une nouvelle vitalité.

L'expansion mondiale du protestantisme, du xix^e siècle à aujourd'hui

Lors de la première mondialisation (xvi^e-xvii^e siècle), l'extension géographique du protestantisme est essentiellement le fait de migrants européens, même si le pasteur John Elliot a créé une société travaillant en milieu indien d'Amérique, en 1649, tandis que le mouvement piétiste, à la fin du siècle, faisait de l'université de Halle un centre de préparation missionnaire. Lors de la seconde mondialisation (qui marque le xix^e siècle), les effets de la révolution industrielle, la systématisation de la colonisation, qui exploite des territoires en profondeur, les progrès de l'art naval, la meilleure connaissance du monde, le mythe du « bon sauvage » favorisent un changement où des populations autochtones sont converties.

Des sociétés de missions sont fondées, souvent au départ à l'initiative de groupes privés évangéliques, bénéficiant des subsides de mécènes enrichis par l'industrialisation. Peu à peu, les petites contributions, rassemblées lors de « dimanches de la mission » ou lors de conférences

de missionnaires, se développent. Parmi les sociétés créées, citons : la Mission baptiste de Londres (1792), la Société des Missions de Londres (dite lms interdénoninationnelle, 1795), la Société des Missions de l'Église (dite cms anglicane, 1799), le Conseil américain des Missions (congrégationaliste, 1810), la Société des Missions de Bâle (interdénoninationnelle, 1815), la Société des Missions évangéliques de Paris (1822). En 1900, on comptera plus de 300 sociétés missionnaires, ce qui souligne l'ampleur du travail et une grande dispersion.

La pluralité protestante amène à demander aux autochtones de devenir baptistes et non presbytériens ou anglicans (ou l'inverse). Les « missionnés » doivent assumer une histoire qui n'est pas la leur. Par ailleurs, en 1900, les États-Unis supplantent la Grande-Bretagne, fournissant 40 % des ressources et du personnel. Ils en procurent les deux tiers en 1972, chiffre qui baisse ensuite (45 % en 2005), certains de leurs organismes se voient accusés d'« impérialisme culturel ». Ces problèmes n'ont pas été ignorés : les efforts de coordination aboutissent à la conférence d'Édimbourg (1910) où se retrouvent des délégués de nombreuses missions et quelques non-Occidentaux. Le Conseil international des missions (protestantes) est créé en 1921. Il intègre, en 1961, le Conseil œcuménique des Églises au moment où les missions ont engendré des Églises qui sont devenues ou deviennent indépendantes.

Les missionnaires sont dynamiques, souvent autoritaires, entreprenants sans avoir forcément des « idées avancées ». Ils continuent la tradition du protestantisme créateur de civilisation à un moment où son influence sociale devient plus problématique en Occident. Face aux militaires, aux colons divers qui cherchent à dominer, ils veulent apporter ce que la civilisation occidentale a, selon eux, de « meilleur » : la Bible, qu'ils traduisent en langue vernaculaire (faisant ainsi, souvent, accéder cette langue à l'écrit) et aussi l'école, l'hôpital. Ce sont des hommes, des femmes-orchestres. L'infirmière est également maîtresse d'école ; l'instituteur, menuisier ; le médecin, prédicateur ; le pasteur, imprimeur, linguiste, parfois conseiller politique ou, comme Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie, ethnologue.

C'est en Afrique subsaharienne que les missions rencontreront le plus de succès. Avec l'abolition du trafic des esclaves en Grande-Bretagne, la Sierra Leone devient un pays de refuge pour des Noirs libérés. Naît alors un peuple qui joue un grand rôle dans la diffusion du protestantisme en Afrique. À la fin du xix^e siècle, les Africains de Sierra Leone auront envoyé dans d'autres pays des pasteurs et des

catéchistes. Des commerçants noirs contribuent également à la mission.

Pour rendre effective l'abolition de la traite, des missionnaires prônent les « trois C » : christianisme, commerce, civilisation. Selon eux, le christianisme arrivera à détruire l'institution économique de l'esclavage en remplaçant les exportations d'êtres humains par des exportations de matières premières et le développement d'une agriculture commerciale. Partisan des « trois C », le missionnaire David Livingstone (1813-1873) devient explorateur pour trouver des voies de communication qui permettront aux Africains d'écouler leurs produits. La cms développe la culture du coton dans le futur Nigeria, introduit des machines, organise l'exportation. Cela crée des tensions avec des colons.

Ces activités n'empêchent pas que, pour les peuples d'outre-mer, le plus souvent, missionnaires, soldats, commerçants blancs, administrateurs coloniaux forment un tout indissociable, objets de la même fascination (on adopte et le christianisme et le mode de vie européen) puis, parfois, de la même réprobation lors de la décolonisation. Une pratique de la « table rase » qui n'a guère tenu compte de l'enracinement culturel africain se trouve dénoncée. Le livre de l'Exode (dans l'Ancien Testament), qui raconte la délivrance du peuple hébreu, est alors considéré comme emblématique de la situation de l'Afrique nouvelle. De nombreuses Églises indépendantes, issues de la mission ou de mouvements africains autonomes (comme le kimbanguisme, au Congo), émergent.

En 1991, l'assemblée de Mombassa (Kenya) estime que, l'indépendance acquise, il faut se tourner vers la reconstruction du continent africain. De nombreux cadres ont été formés par les Églises protestantes ou catholique et par l'islam. Aujourd'hui, les Églises évangéliques, notamment pentecôtistes, sont les plus actives dans le continent africain et répondent, à leur manière, aux problèmes créés par l'urbanisation rapide. En octobre 2010, les évangéliques ont significativement tenu leur troisième Congrès de l'évangélisation mondiale à Cape Town, en Afrique du Sud.

Avec l'Afrique, c'est surtout en Océanie que des Églises protestantes ont été fondées. En revanche, dans la péninsule Indienne, l'effort missionnaire a eu peu de succès, du moins quantitatif. Le baptiste William Carey (1761-1834) traduit le Nouveau Testament en bengali, édifie un système scolaire, exige de ses convertis l'abolition des castes. Il obtient l'interdiction des sacrifices d'enfants et de veuves. La Compagnie des Indes contrecarre cette mission qui lèse ses intérêts.

Les œuvres d'éducation missionnaires, aidées par le gouvernement anglais, ne se développeront que vers 1920. Des ashram chrétiens sont fondés ; des Églises protestantes unifiées sont créées (1947 pour le Sud, 1970 pour le Nord).

En Chine, la mission s'est subordonnée à une pénétration coloniale : avec les « traités inégaux », les missionnaires peuvent jouir de l'extraterritorialité et en appeler au consul de leur pays pour soutenir les intérêts des convertis chinois, souvent soustraits à la juridiction de leur gouvernement. La première Église indépendante (baptiste) voit le jour en 1903. Une Église regroupant 36 dénominations se crée en 1927, et certaines élites chinoises du xx^e siècle ont reçu leur formation de missionnaires (sans forcément devenir protestants). Le protestantisme se divise, pendant l'époque maoïste, entre acceptation et refus (au prix de la clandestinité) du régime communiste. L'ensemble des communautés subit la persécution lors de la Révolution culturelle (1966-1976). Ensuite, un protestantisme reconnu peut s'organiser (environ 20 millions de membres) dans le Conseil chrétien de Chine. Un protestantisme de tendance évangélique, non reconnu par les autorités, semble regrouper entre 50 et 75 millions de personnes à partir de réseaux de communautés de maisons.

Quantitativement faible au Japon (mais ayant recruté chez les élites), le protestantisme regroupe plus de 20 % de la population de la Corée du Sud. La majorité des protestants est réformée évangélique. La vitalité de ce protestantisme se manifeste notamment par la création d'Églises en diaspora (plusieurs en région parisienne).

En Amérique latine, l'évangélisation protestante a parfois été freinée, comme en Colombie, par le manque de liberté religieuse. Deux vagues doivent être distinguées : une au xix^e et début du xx^e siècle, presbytérienne et congrégationaliste, participe aux mouvements démocratiques de pays latino-américains ; une autre, ces dernières décennies, entraîne un important développement d'Églises pentecôtistes (dont certaines comportent des phénomènes de chamanisme et de thaumaturgie), particulièrement présentes au Brésil, Venezuela et en Amérique centrale. Aussi bien dans les régions rurales qu'à la périphérie des grandes villes, des collectivités indiennes ou métisses y trouvent un accès à la modernisation, sans perdre complètement leur identité culturelle. Ce pentecôtisme s'insère dans le clientélisme politique de la région (émergence de partis politiques évangéliques à partir des années 1980). On note des tensions avec l'Église catholique qui voit son hégémonie contestée.

À partir de la fin du xx^e siècle avec la globalisation (troisième

processus de mondialisation), des retournements s'amorcent, et les anciens « missionnés » deviennent à leur tour missionnaires : des prédicateurs évangéliques sud-américains ou coréens effectuent des campagnes d'évangélisation en Occident, des Africains deviennent pasteurs d'églises locales européennes. Les moyens de communication de masse favorisent l'émergence de réseaux transnationaux informels.

Pluralisme et laïcisation

L'époque contemporaine est marquée par un mouvement de pluralisme et un processus de laïcisation qui affectent plus ou moins les différentes sociétés. Ces nouveautés s'allient à une mobilité géographique, ce qui contribue à modifier les rapports confessionnels.

En Angleterre, au xix^e siècle, la contestation de l'Église établie amène le mouvement d'Oxford à insister sur des aspects catholicisants : les évêques ne tiennent pas leur pouvoir du roi, mais de la succession apostolique inaugurée par le Christ. Ce mouvement accentue les aspects spécifiques de l'anglicanisme. La conversion de certains de ses membres au catholicisme favorise le développement de celui-ci, aidé par l'émigration venue d'Irlande. Aux États-Unis, le catholicisme progresse également, avec l'immigration provenant de pays latins.

Le protestantisme revient plus difficilement dans les pays d'où il a été chassé peu après la Réforme. En Espagne, il se réimplante pendant les courtes périodes républicaines (1868-1874 et 1931-1936) et après la mort de Franco. Ne bénéficiant de la liberté religieuse qu'à partir de 1967, il reste ultraminoritaire. Le protestantisme italien l'est également, mais historiquement il a mieux résisté et fait preuve de dynamisme.

En France, au xix^e siècle, certains espèrent faire bénéficier le protestantisme de l'aspiration, issue de 1789, à une « religion de liberté ». Mais le protestant est parfois perçu comme étranger à la mentalité française (idéologie que Maurras perpétue au xx^e siècle) et, plus qu'une augmentation notable de son nombre, l'évolution de la société française amène l'accroissement du poids social du protestantisme pendant la première moitié de la III^e République. Son intégration à la société française est réalisée au xx^e siècle, malgré certaines suspicions envers les milieux évangéliques.

Pluralisme et liberté de conscience doivent-ils avoir pour conséquence la séparation des Églises et de l'État ? Vinet le pense et, notamment sous son influence, des évangéliques fondent des « Églises libres » en

Suisse, Écosse et France dans les années 1840. Si, aux États-Unis d'Amérique, la séparation est la règle depuis 1791, dans d'autres « pays protestants » une Église nationale garde longtemps certains liens avec l'État. Cependant, ceux-ci se relâchent progressivement : la juridiction civile tient de moins en moins compte des normes religieuses et les Églises gèrent de façon autonome leurs propres affaires. L'anticléricalisme de la Réforme, un certain éclatement du pouvoir religieux avec l'importance donnée aux laïcs, la consistance accordée au temporel ont amené une évolution peu conflictuelle qui aboutit, au XXI^e siècle, à une séparation relative et consensuelle. En Suède, avec l'archevêque d'Upsal, Nathan Söderblom (1866-1931), l'Église luthérienne de Suède s'organise pour faire face à la sécularisation et établir de bonnes relations avec la social-démocratie. Cette Église reste liée à l'État jusqu'en 2000, date à laquelle s'opère leur séparation. En Norvège, cette séparation s'effectue en 2012. Si la séparation existe au pays de Galles et en Irlande du Nord, au Royaume-Uni, l'Église d'Angleterre et l'Église presbytérienne d'Écosse restent toujours des « Églises établies ».

L'histoire du protestantisme allemand est spécifique. Après la défaite de 1918, un régime de séparation est instauré. Les Églises de Länder cessent d'être des Églises d'États et s'administrent elles-mêmes, gérant en particulier l'« impôt ecclésiastique ». Mais la situation globale entraîne un certain désarroi, et la république de Weimar est soupçonnée par bien des protestants d'être un instrument de reconquête catholique.

À l'arrivée au pouvoir d'Hitler, un concordat met à l'abri l'Église catholique, tandis que le parti des « chrétiens allemands » assure l'élection d'un partisan du nazisme, Ludwig Müller, à la tête d'une Église protestante unifiée. Les opposants se regroupent autour du luthérien Martin Niemöller et du réformé Karl Barth (professeur à Bonn, il sera expulsé en 1935). Barth rédige l'essentiel de la Déclaration de foi de Barmen (mai 1934) qui refuse résolument toute contamination du protestantisme par le national-socialisme. Une « Église confessante » s'organise. Minoritaire [1] et harcelée par la Gestapo, elle connaît une existence précaire. Un de ses membres les plus actifs, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), théologien du « christianisme irrégulier », participe à un complot contre Hitler. Mais l'opposition au nazisme est aussi le fait de gens théologiquement et religieusement très divers. Ainsi, près d'un tiers des Témoins de Jéhovah allemands meurt en camps de concentration.

Après-guerre, la République démocratique allemande (rda) est le seul État communiste important à majorité protestante. L'Église protestante

(unifiée) tente alors la « solidarité critique » d'une « Église dans le socialisme », voie moyenne entre soumission et opposition. La répression entraîne, dans les années 1980, une ouverture plus grande de cette Église vers des groupes contestataires. En 1989, elle organise de grandes manifestations politiques et joue un rôle déterminant dans la chute du mur de Berlin.

Dans les pays protestants, l'évolution de l'école a été moins accentuée et conflictuelle qu'en France [2] : au Royaume-Uni, au xix^e siècle, les adeptes de l'éducation laïque sont des protestants d'Églises non conformistes. La loi Forster de 1870 facilite l'établissement d'écoles primaires non confessionnelles tout en permettant aux écoles confessionnelles de se maintenir (dual system). Depuis le milieu du xx^e siècle, ce sont surtout les catholiques qui entretiennent un réseau d'écoles.

Si la prière à l'école est interdite aux États-Unis, une « religion civile » induit une invocation politique de Dieu, notamment dans les moments de crise : guerre de Sécession avec Lincoln, guerre froide avec Eisenhower, mouvement des droits civiques avec Martin Luther King, guerre d'Irak avec G. W. Bush. L'influence politique de certains groupes évangéliques, au biblicisme conservateur, de Ronald Reagan à Bush junior, pouvait faire glisser cette religion civile vers une influence cléricale. Le mouvement de la Majorité morale, fondé en 1979 aux États-Unis par le pasteur Jerry Falwell, apparaît typique d'une tendance conservatrice de l'évangélisme. D'autres indicateurs vont, au contraire, dans le sens d'une sécularisation de la religion civile elle-même, s'éloignant de fait de ses origines chrétiennes (S. Fath). Le courant évangélique est apparu relativement diversifié lors des deux élections du président Obama, et ce dernier tente de tirer la religion civile états-unienne vers l'interreligion.

Critique biblique, libéralisme, christianisme social

Des changements se sont manifestés dans l'étude de la Bible. Au xix^e siècle, des adeptes de la philosophie de l'histoire, proches de Hegel, veulent, par la démarche historico-critique, rendre scientifique l'exégèse biblique. Certains résultats seront durables, comme la distinction introduite par Christian Baur (1792-1860) et l'École de Tübingen entre deux formes antagonistes de l'Église primitive : le judéo-christianisme de Pierre et le pagano-christianisme de Paul.

Leurs luttes se terminent par un compromis donnant naissance au christianisme historique. D'autres études ont un accent plus polémique : la Vie de Jésus (1835-1836) de David Strauss refuse aux récits des Évangiles toute validité autre que mythique.

Des exégètes tentent de dégager le « véritable » noyau historique du Nouveau Testament. L'impossibilité de détruire ou de fonder la valeur proprement historique de ces écrits va être constatée, dès 1906, par Albert Schweitzer (1875-1965), par ailleurs célèbre médecin à Lambaréné. L'École des Formes développe ensuite l'idée que, plus que des documents historiques, les Évangiles sont des témoignages de la foi de la première Église. Rudolf Bultmann (1884-1976) en fait l'application la plus radicale. Pour lui, « démythologiser » le Nouveau Testament ne signifie pas le rendre acceptable à l'esprit moderne. C'est enlever la rationalisation du miracle et du surnaturel pour confronter l'être humain au défi et à la folie de la croix.

Héritiers de Schleiermacher, éléments hétérodoxes et tenants de la critique biblique forment, au xix^e siècle, une mouvance appelée libéralisme théologique, qui accompagne l'évolution culturelle. Une piété très intériorisée, parfois mystique, jointe à l'insistance sur l'aspect moral de la vie chrétienne (Jésus modèle moral plus que fils de Dieu) la caractérisent. Son théologien le plus important, Adolf Harnack (1851-1930) affirme que les dogmes constituent une progressive hellénisation où le message de Jésus s'est trouvé revêtu d'oripeaux étrangers. Selon lui, « l'essence du christianisme » consiste à croire à la paternité de Dieu et à la fraternité entre les humains, fondée sur la valeur infinie de l'âme. Autre grand penseur libéral : le théologien et sociologue Ernst Troeltsch (1865-1923). Certains libéraux, comme le Français Ferdinand Buisson (1841-1932), ont évolué vers une libre-pensée spiritualiste. Plus tard, d'autres s'inspireront notamment de Bultmann.

Dès le dernier tiers du xix^e siècle, une nouvelle mouvance, le christianisme social, se veut un nouveau Réveil. Il dépend en partie de tentatives cherchant à trouver une voie moyenne entre l'orthodoxie et le libéralisme et dont le représentant le plus connu fut, au xix^e siècle, le théologien luthérien Albert Ritschl (1822-1889). En son sein s'allient évangélisation populaire et réflexion théologique. L'évangélisation populaire s'effectue dans des « Solidarités » ou « Fraternités », à la fois lieux de culte et ensemble d'installations à but social, culturel et récréatif. La réflexion théologique insiste sur l'espérance du Royaume de Dieu. À une opposition spatiale « Église-monde », les chrétiens sociaux – Walter Rauschenbusch (1861-1918), Léonard Ragaz (1868-1945) et Wilfrid Monod (1867-1943) –

substituent l'idée d'un renouvellement des temps dont les chrétiens peuvent hâter ou retarder l'avènement par leur action. Le salut du monde vient de Dieu, mais ceux qui cherchent à réaliser la justice ici-bas exécutent sa volonté, même s'ils se disent ou se croient athées.

La recherche de la preuve de la validité du christianisme (par le maintien, malgré la laïcisation, de réalisations pratiques) est donc allée de pair avec une ouverture vers le socialisme. Ouverture peu complaisante : ainsi, le théologien Rudolf Todt (1839-1887), tout en condamnant le capitalisme, situe le talon d'Achille du socialisme dans la croyance dans l'« État du Peuple » pour apporter la félicité générale. Des chrétiens sociaux tentent de faire connaître le christianisme aux socialistes et de faire comprendre le socialisme aux Églises. Ainsi, en France, Élie Gounelle, Paul Passy et André Philip. En Allemagne (puis aux États-Unis, après son exil dû au nazisme), Paul Tillich (1886-1965) insiste sur l'importance du kairós, ou moment historique, dont le sens plein est la venue de Jésus-Christ. Aux États-Unis, Reinhold Niebuhr (1893-1971) veut concilier une contestation de l'humanisme optimiste et une théologie sociale qui intègre des acquis de la sociologie. C'est un chrétien social, Söderblom, qui est le pionnier de l'œcuménisme.

Dans les années 1960 et 1970, des théologies politiques diverses radicalisent le message du christianisme social, voire le concilient avec le marxisme (en France : Georges Casalis, 1917-1987 ; en Allemagne, Dorothee Sölle, 1929-2003). Les théologies œcuméniques de la libération en Amérique latine, mais aussi ailleurs, ont participé de ce mouvement. Il est atteint par la chute du mur de Berlin (1989), le déclin de la croyance au progrès et le désenchantement de la modernité. Par ailleurs, des mouvements comme, en France, la cimade, née pendant la guerre 1939-1945, pour s'occuper des réfugiés et des juifs persécutés et qui continue une action auprès des demandeurs d'asile et des immigrés, sont devenus œcuméniques ou, pour certains (tel sos Amitié), se sont sécularisés. Enfin, beaucoup d'idéaux d'origine chrétienne sociale se sont banalisés en devenant des préoccupations partagées. Ainsi, en Afrique, de nombreuses Églises protestantes collaborent en matière de lutte contre le Sida, de promotion de la paix et de résolution des conflits.

Cependant, nous l'avons vu et nous allons en reparler, un protestantisme conservateur existe aussi, entre autres, aux États-Unis, en Amérique latine... Ce type de protestantisme a même justifié l'apartheid en milieu afrikaner d'Afrique du Sud, ce qui a entraîné une rupture avec le coe en 1982. Quatre ans plus tard, un revirement s'amorce qui conduit en 1991, au prix d'une scission des éléments les

plus conservateurs, à confesser l'« erreur historique » commise par leur Église. En revanche, un protestantisme noir antiraciste a été symbolisé, aux États-Unis, par le pasteur baptiste Martin Luther King (1929-1968) et son Mouvement pour les droits civiques, en Afrique du Sud par le Conseil sud-africain des Églises, créé en 1968 par la plupart des dénominations protestantes. Avec Allan Boesak, Beyers Naudé et l'évêque anglican Desmond Tutu, il a pris une part active dans la lutte contre l'apartheid puis dans la Commission « Vérité et réconciliation », créée en 1995.

Recherches théologiques et essor du courant évangélique

La guerre mondiale de 1914-1918 a contribué à l'éclosion de nouvelles théologies en sonnant le glas de certaines espérances. La sécularisation est alors, dans les pays industrialisés, un fait établi mais des théologiens perçoivent, déjà, la fin de l'époque de la confiance dans le progrès et les valeurs de l'Occident libéral.

Opposant au nazisme, le théologien suisse Karl Barth (1886-1968), le plus important théologien protestant du ^{xx}^e siècle, est le chef de file de l'« École dialectique » qui comprend aussi Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten (qui finiront par prendre leurs distances avec Barth). Trois caractéristiques constituent le « barthisme » : être une théologie de la crise, utiliser une méthode dialectique, valoriser l'Église.

Pour Barth, la révélation de Dieu met radicalement le monde en crise (y compris dans ses aspects religieux) : Dieu est le Tout autre, le Dieu caché. L'insistance sur cet aspect correspond à une société où la religion est socialement en déclin : Barth préfère dévaloriser la religion (pour lui, saisie humaine et pécheresse de la révélation divine) plutôt que d'avoir la nostalgie des siècles passés. Il correspond aussi à la crise des valeurs nouvelles ; puisque Dieu est le Tout autre, il n'est pas compromis avec tout ce qui s'effondre : la société de chrétienté et aussi l'optimisme de la sécularisation.

La méthode dialectique procède par chocs de propos contradictoires qui seuls permettraient de parler de Dieu sans avoir de prise sur lui : la foi est un vide et aussi une espérance ; le jugement de Dieu s'accomplit en vue de la grâce, son « non » opposé aux œuvres humaines est également un « oui ». La dialectique permet à la

théologie de la crise de ne pas idéologiser le désespoir, elle donne de la mobilité au discours : dans la crise de l'après-guerre 1914-1918, on insiste sur l'aspect caché de Dieu et sa transcendance ; mais si la société sécularisée devient plus attirante (par exemple, pendant les années de reconstruction d'après 1945), l'« humanité de Dieu » en Jésus-Christ peut, alors, être mise en avant. De même, face à la sécularisation de la culture, la consistance propre du christianisme est conciliée avec son ouverture à la modernité : la révélation divine et la Bible comme parole de Dieu échappent à l'investigation scientifique. La religion chrétienne et la Bible comme parole humaine sont, comme le reste de la culture, des objets d'analyse.

D'abord plutôt existentielle et influencée par Kierkegaard, la théologie de Barth aboutit à la construction d'une Dogmatique (de l'Église) (Kirchliche Dogmatik, 1er tome, 1932), monument de près de 10 000 pages qui tente de redonner à la théologie un rôle de science de la foi. Mais, à cause de la sécularisation, la théologie ne constitue plus un langage public. De là l'insistance des barthiens, à partir des années 1930, sur la « redécouverte de l'Église », lieu où peut se penser – et se vivre – une foi dont la réalité et les axiomes principaux ne sont plus postulés par la société globale.

Le risque pris est, alors, de privilégier la spécificité chrétienne aux dépens de l'ouverture vers un monde « postchrétien ». Brunner cherche donc une approche plus « pédagogique » de l'être humain contemporain. Il tente, malgré le refus de Barth, de construire une anthropologie chrétienne. De son côté, devenu théologiquement libéral, Tillich veut percevoir les implications actuelles de la justification par la foi. Pour lui, cette doctrine centrale de la Réforme n'est plus la réponse à la crainte de la « damnation éternelle », absente de la mentalité moderne, mais une manière de donner sens à l'angoisse existentielle, liée au vide, au sentiment d'absurdité de la vie. La théologie du Process tente de construire une vision dynamique et interactive de Dieu, l'être humain et le monde (John B. Cobb, né en 1925 Marjorie Suchocki, née en 1933). La théologie féministe, devenue œcuménique, continue les contestations de protestantes du xix^e siècle. Les débats sur le féminisme existent aussi au sein des théologies évangéliques ainsi qu'un débat sur la « contextualisation » de l'Écriture. Le baptiste américain M. Culpeper effectue une exégèse « narratologique » qui, comme la sémiotique, semble, pour les évangéliques, mieux « respecter » le texte biblique que l'exégèse historico-critique. Ainsi, de plusieurs manières, la théologie protestante cherche à faire face à une nouvelle situation culturelle.

Au xix^e siècle, le débat entre évangéliques et libéraux s'était focalisé

sur la question : faut-il privilégier un « libre examen », au risque de dissoudre le protestantisme dans un pur individualisme religieux, ou doit-on décider communautairement des grandes croyances qui constituent l'Église ? En France, le premier synode réformé autorisé (1872) a adopté la seconde solution, provoquant une scission. Lors de la séparation des Églises et de l'État en 1905, plusieurs unions d'Églises réformées se sont formées puis presque réunifiées dans l'Église réformée de France théologiquement pluraliste, fondée en 1938. Ce pluralisme se maintient dans l'Église protestante unie (en fait union luthéro-réformée) créée en 2013, où chaque tradition devrait conserver sa sensibilité propre. Les mutations du protestantisme français se caractérisent aussi par le développement des Églises évangéliques et l'augmentation des protestants issus de l'immigration [3].

Dans la société américaine, le libéralisme théologique s'était développé dans les Églises du Nord, tandis que le Sud et le Middle West résistaient à l'influence de la critique biblique et à la diffusion des théories évolutionnistes de Darwin. Le mouvement de protestation contre le libéralisme a eu pour conséquence la publication, en 1909, d'une série de brochures évangéliques intitulées les Fundamentals. L'inspiration et l'inerrance bibliques sont fortement affirmées, ainsi que le sacrifice expiatoire de Jésus, la réalité des peines éternelles et la nécessité de la conversion personnelle. Les trois déclarations de Chicago (1978, 1982, 1986) réaffirment les principales croyances tirées de la théorie de l'inerrance biblique.

Si le pentecôtisme se rattache, de façon dominante, à la mouvance fondamentaliste, il apparaît spécifique. Il permet, en effet, de maintenir des croyances traditionnelles en tenant compte, à sa manière, de la mentalité scientifique : grâce au baptême de l'Esprit, Dieu accorde visiblement ce qu'il a promis dans la Bible : des dons, une puissance qui guérit les maladies, libère des « démons », transforme la vie des gens. Dès lors, la réflexion intellectuelle, critique à l'égard de la religion, serait elle-même contestée par ces preuves « expérimentales » de l'action divine. Par ailleurs, le pentecôtisme a longtemps privilégié les laissés-pour-compte de l'intellectualisation (qui engendre un nouveau cléricalisme). Ceux-ci peuvent témoigner de leur expérience religieuse, parler en langues, édifier la communauté. En fait, il existe, dans les assemblées pentecôtistes, un dosage entre la « liberté de l'Esprit » qui peut s'exprimer en chaque laïc et le maintien du rôle de pasteur qui empêche ces manifestations d'aboutir au désordre. La référence au texte biblique permet aussi de canaliser et de rendre intelligible l'effervescence charismatique. Très discutée, la « théologie de la prospérité » qui est prônée dans certains milieux

pentecôtistes, accompagne l'ascension sociale (bloquée par ailleurs) d'une partie des adeptes.

Depuis les années 1960, le pentecôtisme se développe à un niveau mondial (Amérique latine, Afrique, Chine...). Il se trouve à l'origine d'un « renouveau charismatique » qui touche aussi l'Église catholique et, tout en continuant sa progression dans des milieux populaires, atteint également les classes moyennes, en quête de lien social. Les médias insistent sur le développement des megachurches. Il existe une modernité médiatique pentecôtiste, et plus largement évangélique où, à la suite du pionnier baptiste Billy Graham, des téléprédicateurs, dotés de charisme, créent des réseaux ecclésiaux virtuels et développent une hymnologie en phase avec l'esthétique du show télévisuel. Mais le pentecôtisme se répand tout autant par le biais d'une myriade de petites Églises, voire de célébrations effectuées dans des « Églises de maisons ».

Actuellement, on accuse souvent les Églises évangéliques d'être « conservatrices » [4]. En fait, il faut nuancer suivant les lieux, les périodes et les domaines. Pour ceux qui insistent sur la profession personnelle de la foi, l'Église locale constitue la réalité ecclésiale fondamentale et elle est autonome, même si elle cherche à coordonner son action avec celle d'autres Églises. La pluralité d'options est donc souvent de mise. Ainsi, c'est dans une Église baptiste que, pour la première fois en France, une femme exerce pleinement la charge pastorale (Mme Blocher, 1929) et, progressivement, bien des Églises évangéliques acceptent des femmes pasteurs. L'ex-président Jimmy Carter, prédicateur laïc, défenseur des Droits de l'homme, est également baptiste. Les évangéliques ont des positions diverses sur les sujets politiques et sociaux, et dans différents pays travaillent au respect des droits humains (cf. les baptistes en Russie). Cependant, la grande majorité d'entre eux récuse la libéralisation des mœurs, l'évolution de la législation concernant l'avortement (que tolèrent beaucoup d'Églises protestantes comme l'Église d'Angleterre ou l'Église protestante unie en France) et, encore plus, le mariage de personnes de même sexe (sujet qui divise les autres Églises protestantes).

Développement de l'œcuménisme

Dès le xix^e siècle, le protestantisme s'est organisé à un niveau

international. En 1846, l'Alliance évangélique, fondée à Londres, rassemble des évangéliques de différentes dénominations. Les Unions chrétiennes de jeunes gens (les célèbres YMCA) essaient dans de nombreux pays avant que leurs membres étudiants s'organisent à part dans la Fédération universelle des étudiants chrétiens sous l'impulsion de John Mott (1865-1958). Le scoutisme est fondé, en 1907-1908, par Lord Baden-Powell (création, en France, des premières troupes d'Éclaireurs unionistes en 1911).

Sensible aux progrès des missions, au dynamisme des mouvements de jeunesse, une génération, née dans les années 1860, lance le mouvement œcuménique. Autorité protestante d'un pays neutre, l'archevêque Söderblom (1866-1931) tente, en 1917 et en 1918, de réunir une conférence internationale manifestant l'unité spirituelle des protestants des pays belligérants de la « Grande Guerre ». Il n'y parvient pas, mais ses contacts lui sont précieux pour créer le mouvement œcuménique Life and Work (en français : Mouvement du christianisme pratique). Se réunissent à Stockholm (1925), des représentants d'une trentaine de dénominations protestantes, et des délégués d'Églises orthodoxes (environ 60 sur 600 participants). Ils s'interrogent sur « les desseins de Dieu à l'égard de l'humanité et les devoirs qui en découlent pour l'Église ». Questions économiques et industrielles, questions morales et sociales, questions internationales, éducation chrétienne et méthodes de coopération et de fédération sont les principaux sujets abordés.

Deux ans plus tard, une autre conférence œcuménique rassemble à Lausanne des protestants et certains orthodoxes, celle de « Foi et Constitution ». Elle est présidée par Charles Brent (1862-1929), évêque de l'Église (protestante) épiscopaliennne des États-Unis. Comme son nom l'indique, ce sont là des problèmes de doctrines et de structures qui sont abordés. En 1937 sont décidées la fusion des deux mouvements œcuméniques et la création du Conseil œcuménique des Églises. La Seconde Guerre mondiale retardera la tenue de son assemblée constitutive. Elle aura finalement lieu à Amsterdam en 1948 (secrétaire général : Wilhem Visser't Hooft). D'autres assemblées suivront tous les sept ans. Les deux dernières se sont tenues à Porto Alegre (Brésil) en 2006 et à Busan (Corée du Sud) en 2013 (thème : « Dieu de la vie, conduis-nous vers la justice et la paix ») ; elles ont rassemblé des délégués provenant d'environ 350 Églises protestantes et orthodoxes. Le Conseil œcuménique des Églises marque de son empreinte l'ensemble de la vie du protestantisme, même s'il ne regroupe pas toutes les Églises protestantes. Son existence est un signe indéniable de la permanence de la vitalité protestante et la source de nouveaux problèmes.

Permanence de la vitalité protestante, la structure confédérale du coe permet aux Églises de continuer leur vie autonome tout en ayant une certaine coordination à l'échelle mondiale et des dialogues réguliers. L'ensemble des activités du coe montre un protestantisme qui, atteint par la sécularisation, sait toujours changer et continuer à produire du nouveau.

Source de nouveaux problèmes : l'ouverture œcuménique, raison essentielle du coe, s'est en partie produite au détriment d'une autre voie possible : la construction d'un ensemble protestant. Le coe a ses laissés-pour-compte : une petite tendance du libéralisme théologique plus ou moins proche de l'unitarisme (il adopte, en 1961, une déclaration trinitaire) ; une tendance (plus nombreuse et dynamique) du courant évangélique, même si plusieurs grandes Églises pentecôtistes en sont membres. Au-delà de certains reproches sociopolitiques (le coe s'est montré progressiste et tiers-mondiste), certains critiquent, dans la lignée des contestations protestantes, la conception assez institutionnelle de la recherche de l'unité du coe et son gigantisme bureaucratique (que l'on a comparé à la Curie du xve siècle !). Comment tenir ensemble la dialectique protestante entre responsabilité personnelle et communauté ecclésiale ? Le xix^e siècle a privilégié le libre examen, le xxe est apparu assez ecclésiocentrique (même quand il a prôné une Église engagée). Quelle sera la dominante du protestantisme du XXI^e siècle ?

Dès le départ, Söderblom, Brent et leurs amis avaient tenté d'associer l'Église catholique à leur entreprise. Malgré des contacts, Rome se montre d'abord opposé à l'œcuménisme (encyclique *Mortalium animos*, 1928). Le concile Vatican II a permis d'établir des contacts institutionnels, même si les espoirs caressés par certains de voir l'Église catholique adhérer au coe se sont révélés illusoire. Cependant, une collaboration régulière s'est instaurée, notamment par la participation de l'Église catholique à « Foi et Constitution » (devenue une importante Commission du coe). « Foi et Constitution » a défini l'unité chrétienne recherchée en termes de « communion » et a énoncé quatre principes pour y parvenir :

1. la levée des « anathèmes réciproques » ;
2. l'unité dans la foi apostolique ;
3. une reconnaissance mutuelle du baptême, de l'eucharistie et du ministère ;
4. un accord sur les structures communes de décision et sur

l'organisation de l'Église. On est, certes, loin du compte mais une clarification est faite. Pourtant, si l'œcuménisme existe, à la base, dans de nombreux pays (favorisé notamment par le développement des mariages mixtes), il semble au sommet faire du sur-place. Avec les papes Jean-Paul II et Benoît XVI, on a même assisté à une réaffirmation de l'Église catholique comme la source de la Vérité.

Nouveaux défis

Le protestantisme fait maintenant face à l'accentuation d'une sécularisation par ailleurs désenchantée. Saura-t-il trouver des tensions créatrices nouvelles entre fondamentalisme et libéralisme, individualité et ecclésialité ?

En prenant le terme de « fondamentalisme » dans un sens large, nous dit J.-P. Willaime, le protestantisme est un fondamentalisme, car « il veut affirmer le fondement scripturaire de la foi chrétienne et s'en tenir à ce fondement contre toute interprétation qui apparaîtrait divergente ». Mais « le protestantisme est tout aussi bien un libéralisme (libre examen et relativisation des magistères ecclésiastiques et moraux) ». Cette tension pourrait être originale dans une société qui multiplie les messages sans les hiérarchiser et favorise une réception passive de la communication de masse. De même, la culture protestante a façonné un type d'individu apte à s'engager dans l'Église et dans la société, sans attendre le salut ni de l'une ni de l'autre, gardant une distance au sein même de ses engagements et de ses relations affectives pour sauvegarder sa « relation personnelle avec Dieu ». C'est son aptitude à continuer de créer des individualités solidaires qui permettrait au protestantisme d'apparaître toujours porteur d'une « vocation particulière », dans une société qui produit des formes d'individualisation massifiée, un individualisme sans individualité.

À chaque siècle, le protestantisme a apporté une contribution à la novation historique. Au xvi^e siècle, avec les réformateurs, c'est la rupture réussie qui marque la fin d'une chrétienté organique. Au xvii^e siècle, avec le puritanisme et le piétisme, les révolutions anglaises et le Rhodes Island, survient une modernité politique et sociale. À cette modernité correspond, à la fin du xvii^e et au xviii^e siècle, la modernité culturelle de la tolérante Hollande à l'Aufklärung. Le protestantisme va-t-il s'y perdre ? Non, les Réveils, qui ont continué au xix^e siècle, permettent un nouveau souffle. Il se manifeste aussi par les missions

qui donnent au protestantisme une dimension mondiale. Enfin, le ^{xx}e siècle est le grand siècle de l'œcuménisme.

À l'approche de la célébration (en 2017) du 500^e anniversaire des 95 thèses de Luther, cette contribution du protestantisme à la production historique des sociétés modernes lui pose deux problèmes :

- quelles réponses apporter à l'agnosticisme social implicite véhiculé par la forme de rationalité instrumentale propre à la civilisation actuelle ?
- Comment, après avoir participé à l'émergence de l'Occident moderne, se renouveler pour être présent et actif à une époque où cette civilisation s'intègre dans un mouvement pluriculturel de globalisation [5] ?

Notes

[1] Les déclarations officielles du protestantisme allemand sont contaminées par l'idéologie nazie, mais les travaux dirigés par G. Brakelmann montrent qu'elles ne sont guère représentatives des prédications et des prières prononcées dans les Églises locales. Celles-ci tentent plutôt d'apporter l'« aide de la foi » à des personnes qui vivent dans la tourmente.

[2] Où des protestants ont joué un grand rôle dans la création d'une école publique laïque en 1882.

[3] Il existe actuellement environ 1 500 000 protestants (800 000 réformés et luthériens, 700 000 évangéliques) en France.

[4] Et les médias désignent leurs membres par le terme erroné d'« évangélistes » (il faut dire « évangéliques »).

[5] Sur le protestantisme actuel, on complètera par le « Que sais-je ? » no 3725 de J.-P. Willaime, Sociologie du protestantisme.

Indications bibliographiques

Ouvrages généraux

Ahlstrom S. E., A Religious History of the American People, New Haven, 2004.

Balmer R., Encyclopaedia of Evangelicalism, Louisville, 2002.

Bastian J.-P., Le Protestantisme en Amérique latine, Genève, 1994.

Baubérot J., Willaime J.-P., ABC du protestantisme, Genève, 1990.

Benedict P., Christ's Churches Purely Reformed: a Social History of Calvinism, New Haven-London, 2002.

Cabanel P., Histoire des protestants en France, Paris, 2012.

– Juifs et protestants en France, xvie-xxie siècle, Paris, 2004.

Crété L., Le Protestantisme et les Femmes, Genève, 1999.

Corbin A. (éd.), Histoire du christianisme, Paris, 2007.

Gisel P. (éd.), Encyclopédie du protestantisme, Paris, rééd. 2006.

Hillerbrand H. J., The Encyclopaedia of Protestantism, 4 vol., New York, 2004.

Hirzel M.-E. (éd.), Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société, Genève, 2008.

Lacorne D., Religion in America, Colombia, 2011.

Léonard E.-G. , Histoire générale du protestantisme, 3 t. Paris, rééd. 1988.

Neill S. Ch., A History of the Christian Missions, Harmondsworth, 1984.

Mayeur J.-M. et al., Histoire du christianisme, des origines à nos jours,

Paris, 1990-2001 (vol. VII à XIV).

Moorman J. R. H., A History of the Church in England, Londres, 1980.

Remy B., L'Anglicanisme, Genève, 2010.

Rouse R., S. Ch. Neill, A History of the Ecumencial Movement (1517-1968), Genève, 2e éd., 2000 (suite : 1968-2000 par J. Briggs, Genève, 2004).

Wallmann J., Kirchengeschichte Deutschlands, II: Von der Reformation bis zu Gegenwart, Francfort, 1973.

The Cambridge History of Christianity, Cambridge, 2005-2006 (vol. VI à IX).

Theologische Realenzyklopädie, 36 vol., Berlin, 1977-2004.

Réflexion générale

Besnard Ph., Protestantisme et Capitalisme, Paris, 1970.

Bruce S., A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization, Londres-New York, 1990.

– Religion and Modernization, Oxford, 1992.

Carbonnier J., Coligny ou les Sermons imaginaires, Paris, 1982.

Fath S., Les Protestants, Paris, 2003.

Garrisson J., L'Homme protestant, Paris, 1980.

Léonard E.-G., Le Protestant français, Paris, 1953.

Troeltsch E., Die Soziallehren des Christlichen Kirchen und Gruppen, Aalen, rééd., 1965.

– Protestantisme et Modernité, éd. franç., Paris, 1991.

Weber M., L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, rééd., Paris, 2008.

Willaime J.-P., Profession pasteur, Genève, 1986.

– La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain, Genève, 1992.

XVIe siècle

Bedouelle G., Roussel B., Le Temps des Réformes et la Bible, Paris, 1989.

Blough N. (éd.), Jésus-Christ aux marges de la Réforme, Paris, 1992.

Brecht M., Martin Luther, 3 vol., Stuttgart, 1981-1987.

Carbonnier-Burkard M., Jean Calvin, une vie, Paris, 2009.

Chaunu P., Le Temps des Réformes, Paris, 1996.

– (éd.), L'Aventure de la Réforme, Paris-Genève, 1992.

Christin C., Confesser sa foi, xvi-xvii siècles, Paris, 2009.

Crouzet D., La Genèse de la Réforme française (1520-1560), Paris, 1996.

Delumeau J., Wanegffelen T., Naissance et affirmation de la Réforme, 2003, 10e éd.

Garrisson J., Protestants du Midi (1559-1598), Toulouse, 1980.

Greschat M., Martin Bucer (1491-1551). Un réformateur et son temps, Paris, 2002.

Hillerbrand H. (ed.), The Oxford Encyclopaedia of the Reformation, 4 vol., New York-Oxford, 1996.

Krumenacker Y., Calvin au-delà de la légende, Paris, 2009.

Lienhard M., Martin Luther. Un temps, une vie, un message, Paris-Genève, 1998.

Lohse B., Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München, 1982.

Muller D., Jean Calvin. Puissance de la loi et limite du pouvoir, Paris, 2001.

Sauzet R. (éd.), Les Réformes. Enracinement socioculturel, Paris, 1985.

Stauffer R., Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du xvie siècle, Paris, 1980.

Stephens W., Zwingli le théologien, Genève, 1999.

Vogler B., Le Monde germanique et helvétique à l'époque des Réformes (1517-1618), Paris, 1981.

Vial M., Jean Calvin, Introduction à sa pensée théologique, Genève, 2008.

Williams G. H., The Radical Reformation, 3e éd., Truman State University Press, 2001.

Zuber V. (éd.), Michel Servet, Paris, 2003.

Calvin Jean et la France, Paris, BSHPF[1], 2009.

[1]. BSHPF : Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français.

XVIIe siècle-XVIIIe siècles

Belaval Y., Bourel D., Le Siècle des Lumières et la Bible, Paris, 1986.

Bertrand C.-J., Le Méthodisme, Paris, 1971.

Boss M. (éd.), La Genèse religieuse de l'État laïque. Roger Williams, Genève, 2013.

Bost H., Pierre Bayle, Paris, 2006.

Brecht M. et al., Geschichte des Pietismus, 4 vol., Göttingen, 1993-2004.

Cottret B., Le Christ des Lumières, Paris, 1990.

Dompnier B., Le Venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au xviiie siècle, Paris, 1985.

Garrisson J., L'édit de Nantes et sa révocation, Paris, 1985.

Hill Ch., *Puritanism and Revolution*, Londres, 1958.

– *Le Monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Paris, 1977.

Joutard Ph., *La Légende des camisards*, Paris, 1977.

Leites E., *La Passion du bonheur. Conscience puritaine et sexualité moderne*, Paris, 1988.

Labrousse E., *Une foi, une loi, un roi. La révocation de l'édit de Nantes*, Paris, 1985.

Magdelaine M., Thadden R. von (éds.), *Le Refuge huguenot*, Paris, 1985.

Péronnet M. (éd.), *Naissance et affirmation de l'idée de tolérance*, Montpellier, 1988.

– *Protestantisme et Révolution*, Montpellier, 1990.

Prestwich M., *International Calvinism (1541-1715)*, Oxford, 1985.

Stoeffler E. E., *The Rise of Evangelical Pietism*, Leyde, 1965.

– *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leyde, 1973.

Trevor-Roper H. R., *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972.

Walzer M., *La Révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*, Paris, 1987.

Ziff L., *Puritanism in America*, New York-Londres, 1973.

« La révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685 », Paris, BSHPF, 1986.

« Le protestantisme en France (au xviii^e siècle) », xviii^e siècle, 1987.

« Les protestants et la Révolution française », Paris, BSHPF, 1989.

XIX^e siècle-XX^e siècles

Barot M. et al., *Itinéraires socialistes chrétiens (1882-1982)*, Paris-

Genève, 1983.

Baubérot J., *Le Retour des huguenots. La vitalité protestante, xixe-xxe siècle*, Paris, 1985.

– *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, 1988.

Baubérot J., Mathieu S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Paris, 2002.

Baubérot J., Zuber V., *Une haine oubliée. L'antiprotéstantisme avant le pacte laïque*, Paris, 2000.

Brakelmann G. (éd.), *Kirche im Krieg, der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkriegs*, Munich, 1979.

Dargent Cl., *Les Protestants en France aujourd'hui*, Paris, 2005.

Brandt-Bessire D., *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, 1986.

Cabanel P., *Les Protestants et la République de 1870 à nos jours*, Bruxelles, 2000.

Chadwick O., *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1975.

Encrevé A., *Les Protestants en France de 1800 à nos jours*, Paris, 1985.

– *L'Expérience et la Foi. Pensée et vie religieuse des huguenots au xixe siècle*, Genève, 2001.

Fath S., *Le Protestantisme évangélique*, Turnhout, 2004.

– *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, 2004.

– *Militants de la Bible aux États-Unis, Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, 2004.

– *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, 2005.

– *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, 2008.

Fath S., Willaime J.-P., *La Nouvelle France protestante*, Genève, 2011.

Marsden G. M., *Fundamentalism and American Culture*, New York, 1980.

Martin D., *Pentecostalism. The World their Parish*, Oxford, 2002.

Norman E. R., *Church and Society in England, 1770-1970*, Oxford, 1976.

Reymond B., *Une Église à croix gammée ?*, Lausanne, 1980.

Rössler A. (éd.), *Protestantische Kirchen in Europa*, Stuttgart, 1993.

Scholder K., *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Frankfurt, 1977.

Savart Cl. (éd.), *Le Monde contemporain et la Bible*, Paris, 1985.

Sinclair Ch. (éd.), *Actualité des protestantismes évangéliques*, Strasbourg, 2002.

Talandier C., *Au-delà des murs. Les Églises évangéliques en Allemagne de l'Est*, Genève, 1994.

Willaime J.-P., *L'Exercice du pouvoir dans le protestantisme*, Genève, 1990.

Zahrnt H., *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au xxe siècle*, Paris, 1969.

Zorn J. F., *Le Grand Siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris (1822-1914)*, Paris, 1993.

« Devenir des protestantismes en Amérique latine », Louvain, Social Compass, 1992.

« Sociologie du protestantisme contemporain », Louvain, Social Compass, 1985.

« Les protestants et la séparation des Églises et de l'État », Paris, BSHPF, 2005.

« Les protestants, l'école et la laïcité », Paris, Histoire de l'éducation, 2006.

« Les protestants, la loi de 1905 et la laïcité », Montpellier, Études théologiques et religieuses, 2007.

